SCRITTI FILOSOFICI

IV

SISTEMA DI LOGICA

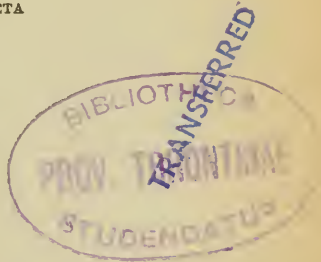
I.

GIOVANNI GENTILE

SISTEMA
DI
LOGICA
COME TEORIA DEL CONOSCERE

SECONDA EDIZIONE COMPLETA
IN DUE VOLUMI

VOLUME PRIMO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1922

PREFAZIONE

Di questo libro fu pubblicato nel 1917 il primo volume, nato da un corso di lezioni tenuto quell'anno nell'università di Pisa; e l'anno dopo si dovette ristampare prima che il secondo volume fosse pronto, poichè intanto io avevo cambiato università e materia d'insegnamento, e altre cure mi distraevano da questo lavoro. Il quale rimase pertanto qualche anno interrotto: e proprio al punto in cui si doveva cominciare a dimostrare in atto il suo spirito e il suo significato storico.

Io infatti ho concepito questo sistema di logica nella speranza di dar soddisfazione a un mio antico bisogno, di colmare l'abisso che nella storia della filosofia del secolo decimonono s'era aperto fra l'antica concezione analitica del pensiero definita nella logica aristotelica e la nuova dialettica dell'idealismo inaugurata da Kant e sviluppata da Hegel. Due logiche apparse fino a ieri tra loro opposte, senza possibilità di passaggio dall'una all'altra, rappresentanti due filosofie antitetiche, anch'esse conseguentemente concepite come separate e incapaci d'integrarsi reciprocamente per unificarsi in un processo unico di svolgimento. Concetto, che urtava con violenza contro il mio modo d'intendere la filosofia appunto come

processo unico e veramente universale di svolgimento, *philosophia quaedam perennis*, intesa alla maniera di Leibniz, o meglio di Hegel, dove ogni sistema ha la sua verità, che non può essere la verità del suo tempo senza essere la verità d'ogni tempo, e quindi grado e base ad ogni costruzione superiore, e concorrente per tal guisa a una verità complessiva. E urtava pure, a parer mio, nell'ovvia esperienza del pensare logico, alla quale invano si ribellano seguaci dell'antica e della nuova logica, gli uni gridando all'assurdo della identità dei contrari e gli altri schernendo l'*idem per idem* della logica dell'identità; laddove nè gli uni possono pensare se non per sintesi a priori, nè gli altri riescono a sottrarsi all'eterna legge del pensiero che definisce e deduce, e che, elaborando e rielaborando costantemente i concetti, ribadisce la verità nella sua intrinseca coerenza, fermamente combaciante con se medesima.

Questo sistema dunque, fin dal suo motivo originario, mirava a conciliare gli antichi e i moderni, dimostrando e quasi articolando la logica di questa conciliazione attraverso i due metodi di pensiero apparentemente escludentisi a vicenda: a dimostrare, cioè, nell'analitica degli antichi, studiata alla luce della filosofia a cui s'inspirava, il fondamento della dialettica dei moderni quando questa a sua volta s'intenda nella sua storica connessione col pensiero da cui trasse e trae la sua ragion d'essere, e sia liberata perciò dalle superfetazioni a cui ben presto soggiacque a causa dell'oscurità in cui dapprima s'intravvide la sua peculiare ragion d'essere.

Il sistema quindi si configurò in una triplice trattazione: una indirizzata a dedurre la nuova posizione del problema logico, che non guarda più a una astratta tecnica del pensare, ma al concetto che il pensiero acquista di sè come realtà universale; e le altre due, ad esporre

le due forme assunte storicamente dal pensiero nel suo sviluppo consapevole, come esse possono vedersi dal punto di vista di questa nuova posizione del problema. E così il passaggio dalla prima alla seconda di queste due parti doveva e confermare la verità della logica classica e additare il nesso vitale e però l'unità delle due forme nella legge organica del pensiero, adeguata finalmente alla sua essenza, non di strumento del sapere, ma di sapere esso stesso universale e concreto, anzi, com'ho accennato, di realtà che si raccoglie in sè e si possiede nell'eterna coscienza di sè.

All'interruzione, dunque, prolungatasi più che io non credessi, devo attribuire la sorte finora toccata a questo libro, quantunque fin dal primo volume il mio disegno apparisse intero. È stato letto bensì, e considerato con vivo interesse; ma non ho veduto che alcuno rilevasse (per aderirvi o per confutarlo) il mio concetto della logica classica esposto nella seconda Parte. Concetto che potrà apparire d'un ardire addirittura temerario o di un'ingenuità e d'un semplicismo inverosimili; ma che è d'importanza vitale in tutto il Sistema. E oso perciò sperare che ora dall'opera completa chi ha il gusto di questi studi sarà messo sull'avviso e indotto a meditare sul mio tentativo. Il quale potrà anche essere tutto sbagliato, ma segna (ho questa presunzione) un punto, pel quale bisognerà passare.

Roma, 6 novembre 1921.

G. G.

INTRODUZIONE

Capitolo I

LA LOGICA COME SCIENZA FILOSOFICA

1. La logica come scienza particolare.

Giova fin da principio distinguere nettamente la logica come dottrina che interessa il filosofo, dalla logica che è disciplina scientifica come una scienza tra le altre, simile a tutte le altre: derivante da un particolare interesse, rispondente a uno speciale bisogno teoretico, destinata ad appagare una curiosità che può sorgere sì nell'animo del filosofo, e sì di qualsiasi scienziato che prenda a considerare la natura e le proprietà dello strumento che tutti adoperiamo nella ricerca del vero. Se noi classifichiamo tutti i fatti oggetto dell'esperienza, e, per esemplificare, accanto ai fatti fisici, ai fatti chimici, ai fatti fisiologici, ai fatti psicologici mettiamo i fatti logici, quasi una categoria che si distingua dalla precedente a quel modo stesso che in zoologia la specie umana si distingue da quella degli animali superiori perchè dotata di funzioni che, innestandosi su quelle delle specie subumane, rappresentano tuttavia un che di nuovo; in tal caso è ovvio che la scienza di questi fatti logici si schiererà accanto alla psicologia, alla fisiologia, alla chimica, alla fisica, e a tutte le altre scienze particolari in cui soggettivamente si riproduce l'obbiettivo raggruppamento degli oggetti di studio della mente umana. Il che vorrà dire che tanto differisce la logica dalla psicologia, quanto questa dalla fisio-

logia o da qualunque altra di siffatte scienze particolari, e quanto la logica stessa differisce pure dalla fisiologia e da qualunque altra: poichè tutte insieme coteste scienze costituiranno una molteplicità indifferente, dentro la quale ciascuna verrà concepita perciò come una scienza particolare.

2. Sistema di scienze particolari.

Nè il concetto di scienza particolare è superabile con l'osservazione, fatta prima da Augusto Comte e poi ripetuta da altri, che le stesse scienze particolari sono ordinate gerarchicamente secondo la generalità decrescente e la complessità crescente in cui si presentano naturalmente i fenomeni [1]; in guisa da formare tutte insieme un sistema, in cui la scienza più astratta può bensì prescindere dalla più concreta, ma questa non può prescindere da quella, poichè i fenomeni che essa dee spiegare sono quegli stessi della scienza più astratta, ma diventati più complessi per l'intervento di nuovi caratteri. Rimane sempre che il così detto fenomeno complesso consta di elementi, alcuni generali e altri particolari, tanto distinti gli uni dagli altri, che quelli possono sussistere senza di questi (i fenomeni fisici p. es., senza i chimici); sicchè, se la scienza concreta comprende in sè l'astratta, in tanto è una scienza nuova che si differenzia dalla precedente, e le si sovrappone, in quanto si sdoppia in due parti, una delle quali è pura e semplice ripetizione della scienza astratta, e l'altra è una novità, che costituisce appunto il suo proprio dominio autonomo, per cui oltre la scienza astratta c'è la concreta. Affinchè questa scomposizione del concreto non fosse possibile, bisognerebbe pensare che non solo il concreto non è senza l'astratto, ma nè anche l'astratto è senza il concreto; che non solo non c'è chimica senza fisica, ma nè anche fisica

[1] Osservazione fondata, del resto, sulla vecchia dottrina logica del rapporto inverso della comprensione e della estensione del concetto.

senza chimica. Il che pure è stato pensato: e doveva esser pensato da quanti han filosofato sugli stessi fatti, che, in quanto fatti, non possono concepirsi se non come quei fatti della natura, che sono oggetto delle scienze particolari [1]. È stato pensato introducendo nel meccanismo del puro fatto, dato dell'esperienza, un elemento estraneo, il fine, che non è più natura, ma spirito, o scienza; e rende possibile infatti il superamento del concetto di scienza particolare, perchè ne modifica la base, a cui il positivismo comtiano e ogni positivismo tien fermo.

3. La filosofia come scienza dello spirito, e le scienze morali.

Non basta neppure, come pur tante volte s'è creduto, distinguere lo spirito dalla natura per assegnare questa alle scienze particolari, atomisticamente giustapposte, e quello alle scienze filosofiche, costituenti un sistema. Molto facilmente oggi si ripete che la filosofia è la scienza dello spirito, o della libertà, o del valore; che è poi tutt'uno. Intanto, è agevole osservare che se la filosofia deve dividere il dominio del mondo con altre scienze, il fatto stesso che la parte del mondo attribuita a queste altre scienze è sottratta ad essa, mette la filosofia alla pari delle altre scienze. Scienze particolari queste, singolarmente e tutte insieme (la scienza della natura); scienza particolare anche lei, la filosofia, nel suo complesso e negli elementi in cui bisognerà pure che anch'essa si articoli.

La distinzione empirica di spirito e natura può giustificare soltanto la costituzione delle scienze morali di fronte alle scienze naturali. Ma le scienze morali non sono meno particolari delle altre; nè, quando si va a vedere qual sia il fondamento speculativo di questa empirica concezione delle scienze morali distinte dalle naturali, è dato di scorgere una differenza sostanziale tra l'oggetto delle une e quello delle altre. Di che son prova eloquente le difficoltà inestricabili

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*^{3}, p. 152 e ss.

in cui le scienze morali si sono sempre avvolte volendo rivendicare e mantenere quelle prerogative dello spirito, le quali effettivamente sono inconcepibili in uno spirito che abbia di fronte a sè la natura. In verità, qual differenza potrà essere tra la volontà umana, poniamo, e l'istinto animale, se così quella come questo sono due presupposti della scienza che se ne occupa, ossia di quella sola realtà spirituale che per tale scienza sia veramente reale; e se chi dice presupposto della realtà spirituale, dice sempre, di qualunque nome si serva, natura?

4. La filosofia scienza universale.

Le scienze particolari si distinguono dalla filosofia appunto per questo, che esse sono particolari, laddove la filòsofia è stata sempre la scienza universale.

Ma la differenza tra il particolare e l'universale è qualitativa, e non quantitativa, come può parere a chi si fermi al primo significato del particolare. Giacchè il particolare è certamente, in primo luogo, parte del tutto; ma, in quanto parte, esso non solo non è il resto del tutto, ma non è nè anche se stesso. Si consideri invero che, per esser parte, esso dev'essere in relazione (per lo meno di reciproca esclusione) col resto, e deve pertanto comprendere nel proprio concetto (cioè, in sè) tale resto, come elemento costitutivo, ancorchè in modo negativo, del proprio essere. Di che nasce, che il particolare, in quanto, ripeto, mera parte quantitativamente intesa, non che da meno del tutto o universale, è niente: niente di tutto ciò che l'universale è. Esso non è, e questo è.

Non v'ha dubbio che in questo concetto assurdo del particolare il pensiero non posa; e non c'è particolare che questo possa concepire in modo da non trascenderlo punto e non integrarlo mediante il concetto della relazione ad altro, ond'esso viene universalizzato. Ma questo dimostra che il pensiero universalizza *eo ipso* il particolare in quanto lo pone innanzi a sè; laddove l'opposizione di particolare e univer-

sale, che esso introduce di continuo nell'oggetto con discriminarne e quindi fissarne i vari momenti, tende a staccare un termine dall'altro, e porre così lo schietto particolare nella sua particolarità esclusiva. Che rimane quasi un termine verso il quale si orienta il pensiero nel suo bisogno di concretezza e determinatezza; termine inattingibile, ma non perciò meno reale come norma direttiva immanente del pensiero.

Orbene, questo particolare, verso di cui il pensiero si orienta, ma in cui non è possibile si fermi, è l'empirico e il dommatico, che sono di ogni scienza particolare i caratteri propri, per i quali essa si distingue dalla filosofia, e per spogliarsi dei quali tende a trasformarsi in filosofia, per attingere nella sua universalità la razionalità e la critica proprie del vero sapere.

5. Empirismo e dommatismo del sapere particolare, e necessità di superare l'uno e l'altro difetto mediante l'universalità del sapere.

Empirico e dommatico nessuno vuol essere: nè il sapere particolare, in quanto sapere, può esattamente dirsi tale. Ma il sapere particolare, oltre che sapere, è anche particolare; ossia, sa bensì, ma anche non sa. E dal suo limite proviene così il suo empirismo, come il suo dommatismo. Empirica infatti è la conoscenza del dato, che è dato in quanto non è costruito; e non è costruito perchè è immediato, essendo innanzi alla mente che lo conosce senza connettersi con tutti gli altri elementi della realtà che la mente conosce, e in rapporto ai quali farebbe sistema, si medierebbe, e mostrerebbe la propria necessità, ossia la necessità, per la mente, di pensarlo. E così cesserebbe di essere empirico, e diventerebbe razionale, cioè conforme, e però connaturato, a ragione, che è quella stessa mente che lo conosce, e lo considera estraneo a sè solo finchè non lo vegga nel suo sistema.

Una conoscenza particolare pertanto è anche dommatica: il suo oggetto è perchè è, come il colore per chi lo vede, e la fame per chi la provi. Ove sorga il sospetto che la im-

mediata testimonianza dell'esperienza c'inganni con quella stessa fallacia, che l'esperienza stessa dimostra in taluni de' suoi momenti già superati (p. es. in quelli che si dicono di allucinazione), la mente che non sorpassi quella tale conoscenza particolare non ha modo di accertarsi della sua verità. Rimane perciò con una verità, che non soddisfa le sue esigenze razionali, e che essa non può accettare senza far tacere queste esigenze. E se queste esigenze si possono dire la sua stessa natura, essa non potrà affermare una siffatta verità senza negare se medesima.

Codesto è il dommatismo di tutte le scienze particolari, tendenti all'asserzione di una realtà, in cui lo stesso potere asserente, assorbito dalla preoccupazione dell'oggetto, obliteri se medesimo per entro al mondo in cui l'oggetto si rappresenta. E il risveglio di questo potere, che è il centro attivo del mondo della conoscenza, segna il sorgere della *critica*, che è la restaurazione del soggetto del conoscere, e però l'elaborazione dell'oggetto in funzione del *giudizio* in cui si celebra l'attività del soggetto conoscente. Questa elaborazione sveste la verità del suo carattere dommatico, e la trasmuta in *certezza*.

6. Particolarità e universalità del problema filosofico.

Il sapere particolare, in *quanto tale*, non ha nè razionalità, nè certezza. Per acquistarle, poichè non ne può fare a meno, dalla logica immanente al suo stesso svolgimento è portato ad universalizzarsi, e a diventare filosofico: conoscendo non già il tutto invece della parte, bensì la stessa parte nel tutto.

Il difetto, in verità, che si tratta di correggere, è questo: che l'oggetto del conoscere sia immediato; poichè abbiamo visto che l'immediatezza dell'oggetto è il carattere essenziale dell'empirismo e dommatismo delle scienze particolari. Nè l'immediatezza cesserebbe, se la parte si barattasse col tutto; perchè anche questo, al pari della parte astratta, per la mente sarebbe solo perchè sarebbe; nè ci

sarebbe modo di rappresentarselo in un sistema, in cui fosse la sua mediazione, la sua necessità razionale, e da cui scaturisse quindi la certezza della mente rispetto ad esso.

L'universalità, dunque, che sola può sanare il vizio della conoscenza particolare, non è l'astratta universalità del tutto indifferenziato, ma quella universalità concreta che è unità di parte e di tutto: la parte nel tutto, e il tutto nella parte. E si può anche dire: la differenza dell'identico, e l'identità del differente. Manchi l'identico o manchi il differente, si ricasca nel particolare, e si esce dalla filosofia. Il che, a rigore, non può mai accadere in modo assoluto.

7. Immanenza della filosofia in ogni pensare.

La parte nel tutto è il tutto stesso nella parte. Non ci sono due forme diverse di conoscenza, una diretta alla parte, e l'altra al tutto. Ogni conoscere è unità inscindibile della conoscenza della parte e della conoscenza del tutto: conoscenza del particolare nella sua universalità. Che è come dire, conoscenza dell'universale nella sua concreta particolarità. È facile infatti avvertire che non solo il tutto, come puro tutto (identità senza differenze), si particolarizza, ponendosi come un immediato; ma la stessa parte, nella sua astrattezza (differenza senza identità), divien tutto: poichè la parte è parte solo verso il tutto, e parte cessa d'esser appena prescinda dal tutto, e si consideri in sè, chiusa nella sua rigida particolarità irrelativa. I due opposti, considerati astrattamente, si equivalgono e s'identificano affatto, poichè la loro differenza si regge sulla loro relazione, che è la loro unità differenziata (particolarità dell'universale, universalità del particolare).

Due adunque le condizioni del filosofare: che l'oggetto del nostro conoscere sia universale, e che sia particolare. E dalla filosofia tutte le scienze si distinguono in quanto spezzano questa unità dei due termini essenziali del pensiero, ciascuno dei quali, possiamo ormai dire, è particolare se scisso dall'altro. Avvertire per altro la particolarità del par-

ticolare, è riferirlo ad altro, con cui esso è tutto, e quindi superare già la pura conoscenza di quel particolare come tale. D'altra parte, quando la sua particolarità non sia stata ancora avvertita, il particolare non vale, per chi lo conosce, come tale, anzi come tutto (che avrà pure in sè qualche differenza). Di guisa che non filosofare si può soltanto in quanto non si ha coscienza della particolarità del proprio mondo, e cioè di non filosofare; e tutta la vita dello spirito si può concepire come un salire di grado in grado nello svolgimento della filosofia, un tendere crescente alla meta d'ogni filosofia: massima universalità nella massima concretezza.

Ordinariamente, nello stesso pensiero comune non scientificamente elaborato, si distinguono i problemi filosofici della vita dai problemi particolari. E la distinzione non è diversa da questa che s'è qui innanzi illustrata. L'interesse che desta nell'animo d'ogni uomo capace d'un certo uso della sua riflessione il problema della morte, è profondamente diverso da quello che può sorgere dalla curiosità di sapere il numero dei petali d'un fiore che si vegga per la prima volta. E s'intende per problema della morte non pure quello che può esser posto da una filosofia superiore, ma quello stesso che sorge nella mente di tutti che intendono per morire il disfarsi del corpo di un uomo che si sottrae totalmente al mondo dell'esperienza; e per cui si domanda se non ne resti proprio nulla, o se sopravviva quella più intima personalità, di cui lo stesso corpo era manifestazione e strumento. Domanda che ha goduto per tutti in ogni tempo una privilegiata importanza insieme con altre equivalenti (natura dell'anima e sue relazioni col corpo, materia e spirito, origine del mondo, esistenza di Dio, ecc.), le quali perciò hanno avuto il potere di commuovere gli animi assai più fortemente delle più stringenti necessità economiche da cui la vita umana dipende.

Ebbene, in che consiste la differenza tra i due problemi? È evidente che nessun uomo pensa al numero dei petali d'un fiore come problema che dal punto di vista degl'interessi immanenti della vita non sia possibile evitare. Quel fiore lo vedo e non lo vedo: potevo non incontrarlo; tra poco esso

non ci sarà più; e in questo momento che mi sta innanzi, esso è un punto solo dell'orizzonte per cui spazia il mio sguardo e il mio animo, che perciò non vi si ferma, ma guarda e passa. E il fiore si dilegua, e la varietà sua può sparire dalla terra, e io resto, e resta l'umanità che ha valore per me. Posto pure il problema, la soluzione qualunque sia, sarà accettata da me indifferentemente, perchè essa non impegnerà, mi pare, nulla di ciò che costituisce la sostanza di questo mondo, che io ho interesse che sia. Sotto ben altra luce si presenta il problema della morte, termine fisso della nostra vita. Non sfogliare i petali d'una corolla, possiamo; non morire, no. E la soluzione ci preme, perchè se moriamo interamente, quel che viene a mancarci, non è un fiore di cui si possa fare a meno in quanto il mondo anche senza di esso rimane sostanzialmente lo stesso; ma viene a mancarci a dirittura il mondo stesso, tutto. Si tratta di essere o non essere; essere o non essere noi, e quindi tutto, per noi, essere o non essere. La soluzione impegna non soltanto un particolare, ma tutti i particolari in cui si dispiega e ha concretezza il mondo (quel mondo, che è il mio mondo): un particolare, in cui si specchia il tutto, e che riflette quindi in sè, come la monade di Leibniz, l'universo.

Ma, si badi, filosofico non è soltanto l'atteggiamento dell'animo di fronte alla morte come problema universale che investe tutta la vita; filosofico è anche l'atteggiamento dell'animo verso il particolare veduto nella sua particolarità, cioè nella sua vanità. *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* è l'espressione esagerata ed astratta di questa visione d'ogni singolo particolare nella sua particolarità: particolarità non avvertibile se non in rapporto a una realtà superiore che dev'essere perciò nello sfondo della visione stessa dei particolari. Trattare le vanità come cose salde (il contingente come necessario, il caduco come eterno, il particolare come universale), questo è restare al di sotto della filosofia. Restare, s'intende, in senso relativo.

8. Unità del tutto, e del pensiero del tutto.

La filosofia è stata perciò in ogni tempo sforzo di pensare non questa o quella cosa, ma tutte le cose, nella loro unità: il κόσμος (φυσικός o νοητός) dei Greci, il Dio degli Scolastici principio di tutte le cose, la sostanza di Cartesio o di Spinoza, i possibili (che abbracciano tutta la realtà razionalmente pensabile) di Leibniz e di Wolff, le idee umane del Vico, o le categorie di Kant e degli idealisti che gli tennero dietro. La stessa definizione formale che della filosofia diede Herbart dicendola elaborazione dei concetti, ha il suo significato nel presupposto, che i concetti sono elaborati e però sottratti alle contraddizioni che pullulano da ogni parte del pensiero empirico, in quanto formano un sistema coerente di tutto il pensabile.

Questa totalità del pensabile per la filosofia materialistica è immanente nel concetto della realtà universale come materia; ed è parimente un attributo della realtà universale come pensiero per la filosofia idealistica, poichè questa filosofia non vuole soltanto che il pensiero sia reale, ma che la realtà sia pensiero. Il pensiero, cioè, che è da considerare quale oggetto proporzionato al sapere filosofico, non è già il pensiero come parte della realtà, bensì il pensiero come tutta la realtà. Un pensiero, il cui concetto non sia il concetto dell'universo, è materia d'un sapere particolare, ma non di filosofia.

E la storia della filosofia dimostra che soltanto il concetto della realtà universale come pensiero può mettere la filosofia in grado di assolvere l'antico suo compito di abbracciare tutta la realtà. Infatti, come s'è notato che sì il particolare astratto e sì l'astratto universale sono egualmente particolari, e però immediati, e non suscettibili di conoscenza filosofica; così non è difficile scorgere l'impossibilità di raggiungere la vera e concreta unità del particolare e dell'universale finchè non si scorga l'essenza affatto ideale della realtà.

In verità, presupposta pure la totalità differenziata e organizzata del reale, questa totalità, appunto perchè presup-

posta, è un che d'immediato verso la realtà spirituale a cui si riferisce, e da cui non si può staccare del tutto senza che si renda inconcepibile, e insomma si sopprima; e questa sua immediatezza è vera e propria particolarità rispetto a quella totalità assoluta, in cui la prima rientra insieme colla realtà spirituale di cui è presupposto. Il tutto, dunque, e lo vedremo meglio più innanzi, non può costituirsi astraendo dal pensiero in cui si pone. E quando non si astragga dal pensiero, questo non può apparire un semplice coefficiente che abbia bisogno d'una integrazione esterna per esaurire la totalità del reale; giacchè, posto il pensiero come complemento del reale, questo si idealizza in funzione del pensiero, e perciò si risolve nel pensiero stesso.

9. La logica come scienza del pensiero presupposto: descrittiva e normativa.

La filosofia dunque per essere davvero, come gli antichi la dissero, *scientia divinarum atque humanarum rerum*, dev'essere scienza del pensiero, attività produttiva così delle cose umane come di quelle che si dissero diviene soltanto perchè non era facile scorgere la profonda unità della creatività umana con la divina nell'assoluto concetto del pensiero.

A questo pensiero principio di tutto guarda tutta la filosofia moderna, che non ha ridotto già le sue antiche pretese di ricomprendere nel proprio dominio tutta la realtà, quando s'è detta idealismo trascendentale o criticismo, o dottrina della scienza o idealismo assoluto, o scienza del pensiero, come diceva il nostro Galluppi, o psicologismo trascendente, come voleva il Gioberti. E in questa filosofia, come scienza universale a cui ogni sapere aspira, e da cui ogni sapere attinge il suo valore e il significato delle sue affermazioni, rientra la logica se non voglia essere una scienza particolare che presupponga il suo oggetto.

La logica, infatti, nel suo doppio ufficio, descrittivo e normativo, nella sua millenaria tradizione da Socrate a

Kant, — e dopo Kant per quanti non si sono accorti della nuova logica sorta con la logica trascendentale da lui sbozzata e della impossibilità di mantenere in piedi accanto alla nuova la vecchia logica, — è sorta e rimasta sempre semplice scienza particolare, perchè fondata tutta sul principio che essa presupponga il suo oggetto. Oggetto della logica è il logo, il pensiero vero, ossia la verità nella sua intelligibilità o proporzione al pensiero. La logica descrittiva, rispondente alla posizione più ingenua dello spirito rispetto al logo, gli si pone innanzi e studia le forme principali e le leggi della sua struttura, sforzandosi di rappresentarle fedelissimamente nel loro essere, immanente al logo che è già, e dev'essere già, affinchè si possa togliere ad oggetto di studio. Così gli *Elenchi sofistici* sono resi possibili dallo sviluppo della sofistica; così la teoria del concetto presuppone il socratismo; e, quel che è più, ogni dottrina è costruibile in quanto esempla il tipo eterno del logo, a cui l'autore della dottrina deve guardare. Di guisa che questa logica descrittiva, al pari delle analoghe discipline coetanee, come la rettorica, la poetica, la grammatica, si riduce a una sorta di storia, il cui valore dipende dalla congruenza sua col modello esemplato. Per questo verso, è chiaro che il logo è presupposto della logica.

Nè diversa è la relazione tra logica e logo se si guarda all'ufficio normativo della logica, la cui normatività guarda bensì innanzi anzi che indietro: si riferisce al futuro invece che al passato; ma vale a regolare, o si pensa valga a regolare, ogni eventuale uso avvenire del pensiero, solo in quanto essa scaturisce da un'ideale norma, che è il presupposto della logica descrittiva. E in verità la logica normativa non è se non la stessa logica descrittiva, poichè l'oggetto descritto (e però presupposto) ha una funzione normativa, ha cioè valore. E ha valore, in quanto non consiste già nella descrizione che noi ne facciamo; anzi è la condizione, l'antecedente della stessa descrizione. La sua normatività si risolve nel suo esser presupposto. Si consideri infatti che se questo valore, che rende normativo il logo, non fosse un

semplice presupposto e quindi immediato, e dovesse giustificarsi, mediarsi, dimostrarsi, non sarebbe esso norma, ma avrebbe piuttosto la sua norma nel pensiero, da cui attingerebbe valore.

Una tale logica, proponendosi d'essere descrittiva e normativa, ci vuol poco a convincersi che non può riuscire nè descrittiva nè normativa. Non descrittiva, perchè presuppone un logo, che, una volta presupposto, non è il pensiero, ma un di là dal pensiero; e non si può mutare in pensiero (nella teoria logica risultante dalla descrizione) senza alterarsi e cessar di essere quel presupposto che è in sè fuori del pensiero. Nè normativa, perchè il logo, presupposto di ogni pensiero, si trova innanzi al pensiero e questo innanzi ad esso, senza che nè esso partecipi essenzialmente di questo, nè questo di esso. Esterno al pensiero, niente può fare che il pensiero veda in esso quella norma di sè, che trasformi il puro essere del logo nel suo dover essere. Sarebbe come una autorità politica estranea, non riconosciuta, anzi ignorata dal volere del cittadino per cui tuttavia dovesse valere.

10. La logica matematica.

La logica descrittiva e normativa ha potuto perciò rivestire carattere matematico, partecipando dell'empirismo e dommatismo proprio delle intuizioni matematiche; le quali generano una realtà intuitiva, in cui lo spirito non riconosce se stesso, e che presuppone quindi alla propria attività meramente descrittiva e regolativa.

Alla matematica occorre l'ipotesi e il postulato, per cui si pone una realtà, data la quale è data insieme la possibilità della sua descrizione; poichè infatti la descrizione non succede, ma è identica alla posizione stessa della realtà. E come l'ipotesi matematica, anche l'ipotesi logica non presuppone, nè può presupporre altro che un particolare. Il suo logo è quello che è; come lo spazio tridimensionale. Ma come questo spazio non toglie la razionalità delle ipotesi d'altri spazi, così, presupposto il logo della logica descrit-

tiva, niente impedisce di pensare la possibilità di un logo diverso. È un fatto che noi non si sappia ragionare altrimenti di come si ragiona e come la nostra umana logica c'insegna a ragionare. Ma quale necessità può competere a un fatto? E chi può dire che in un altro mondo, diverso da quello a cui appartiene il fatto della nostra logica, non s'abbia, o non s'avrebbe, a ragionare altrimenti? Messa la logica sul terreno dei fatti ben è stato detto, con coraggiosa consequenzialità, che anch'essa è il risultato d'una formazione naturale [1].

11. Necessità della logica filosofica.

Finchè si rimanga ne' limiti del sapere particolare, nulla di male se anche la logica ci apparisca spoglia d'ogni intrinseca necessità. Non si potrà pretender da essa più di quel che non sia ragionevole pretendere p. es. dalla grammatica italiana, che assegna il verbo condizionale all'apodosi e il congiuntivo alla protasi del periodo ipotetico, o dalla zoologia, che assegna alla capra quattro arti e due corna; senza poter menomamente dimostrare l'assoluta necessità, l'una de' suoi modi verbali condizionale e l'altra delle sue corna.

Ma abbiamo visto che non è dato alla mente di restringersi dentro agli angusti confini del sapere particolare. Non vi si restringe infatti per nessun ordine di ricerche. Quanto alla logica, il fatto stesso di doversi appellare alla logica per chiudere la logica dentro i cancelli del fatto particolare, e dovere adoperare la logica per andare in cerca della norma e descriverla, è la più flagrante dimostrazione che si possa dare dell'assurdità del concetto del mero particolare e del semplice fatto. Il pensare che si possa pensare con una logica diversa da quella con cui si pensa, è possibile invero solo ad un patto: che questo che s'ha da pensare sia vero. Ciò che non è consentito d'ammettere, se noi che lo pen-

[1] Cfr. Gentile, *Le Origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina, Principato, 1921, vol. II, p. 278 e ss.

siamo, pensiamo con una logica che non è la logica (la vera logica, la verità). Quindi la manifesta necessità di costituire la logica come scienza filosofica: scienza del logo che non è non presupposto del pensiero, ma atto del pensiero che conosce; o brevemente: scienza del logo come puro conoscere. Giacchè il conoscere nell'attualità sua (non ideal conoscenza da realizzare, nè conoscenza già realizzata, o conosciuto) è conoscere puro, conoscere in quanto conoscere.

Tale concetto per altro non può riuscir chiaro se non viene illustrato il processo pel quale il pensiero umano è pervenuto al concetto del puro conoscere; e che, mostrandoci la genesi e lo svolgimento di questo concetto, ci scoprirà insieme il significato che noi attribuiamo a tale espressione e il carattere filosofico proprio della logica che ricerchiamo.

Capitolo II

IL PROBLEMA DELLA LOGICA NELLA FILOSOFIA GRECA

1. La storia del concetto del logo e la storia della filosofia.

Il problema della logica dipende dal concetto del logo: tale logo, tale logica. Il nostro logo è l'atto puro del conoscere; e come tale pare a noi che debba concepirsi se si rifà il cammino che il pensiero umano ha fatto nel suo sforzo di concepirlo. Nè c'è altro modo di sperimentare la legittimità d'un concetto.

Il logo, abbiamo detto, è la realtà nella sua intelligibilità: la realtà universale a cui mira la filosofia. La sua storia, essendo la storia del concetto suo, coincide pertanto con la storia della filosofia, o, se si vuole, del problema fondamentale della filosofia. Giacchè questa dà luogo bensì a vari problemi distinti; ma che sono tutti filosofici, in quanto forme distinte d'un problema unico, che è il concetto dell'universale come universale immanente in ogni particolare: nè è possibile separare un problema dall'altro spezzando questo filo rosso che tutti li unisce, senza distruggere in ciascun di essi il suo carattere filosofico.

2. Il logo come realtà intelligibile.

Ora, del logo o realtà universale nella sua intelligibilità, se raccogliamo nelle sue linee principali tutto il movimento del pensiero filosofico, scientificamente elaborato, dai primordi della filosofia greca fino a noi, si può dire che due siano stati i concetti, o due le vie percorse dalla mente per

concepirlo: e queste sono le sole, per cui essa potesse o possa mai mettersi. Giacchè se logo è la realtà intelligibile, esso potrà esser considerato: 1° in astratto, come semplice realtà; 2° in concreto, come intelligibile: ossia non in quanto realtà fuori dell'intelletto, ma in quanto quella realtà che è inerente all'intelletto, dove dimostra la sua intelligibilità. Non è dato altro modo di considerare quella realtà, poichè anche le filosofie esplicitamente negative, che oppugnano la intelligibilità del reale, non si sottraggono al concetto della filosofia come scienza della realtà intelligibile, e rientrano in fatto nella prima forma di essa: la quale, lasciandosi sfuggire che di quella realtà si parla in quanto essa si pone innanzi tutto dall'intelletto, la considera come indipendente da questo, e può (anzi, deve) giungere alla conclusione che essa non sia raggiungibile dall'intelletto.

3. Differenza tra il logo della filosofia greca e quello della filosofia cristiana.

Questo è il ritmo eterno dell'intelletto: che prima *fingit creditque*, e poi s'avvede di trovarsi innanzi al prodotto della sua stessa attività creativa. Pone la realtà in un primo momento per trovarsela innanzi come altro da sè, in guisa da crederla per sè stante, di là e prima della sua medesima attività, e per ciò stesso base solida e ferma all'esercizio di questa. E questo è il momento ingenuo della spontanea creatività. Al quale segue l'altro della riflessione e della critica, ond'egli riconosce se stesso nell'oggetto, in cui si è posto.

I due atteggiamenti, distinti e idealmente successivi nella vita dello spirito, si spiegano in ogni rappresentazione empirica che ci facciamo della vita stessa dello spirito nel tempo: così nell'individuo e così in ogni singolo tratto, breve o lungo, che si assegni nel corso stesso dell'esperienza individuale; come in qualunque periodo storico e in tutta la storia che il nostro pensiero abbracci da un determinato punto di prospettiva. E tutta la filosofia, che noi comprendiamo nella storia del suo svolgimento da Talete a noi, si stende per due epoche

nettamente distinte. Nella prima, che si può dire della filosofia greca, essa costruisce la realtà intelligibile o il concetto dalla realtà, ingenuamente; e non s'accorge perciò del carattere soggettivo di questa intelligibilità del reale, e quindi del reale stesso; e sviluppa ampiamente fino alle sue ultime conseguenze questa posizione, potenziando, per così dire, fino al massimo grado il concetto della realtà in sè. Nella seconda, che dal suo primitivo e più possente motivo ispiratore, deve denominarsi cristiana, acquista gradatamente coscienza critica e riflessa dell'opera dello spirito nella produzione della realtà. Talchè può dirsi che due siano le filosofie, che si sono storicamente delineate; e l'una grado all'altra: la prima, definibile come il concetto della realtà; la seconda, come il concetto dello spirito; ovvero, la prima, concetto dello spirito come realtà; e la seconda, concetto della realtà come spirito.

4. L'oggetto della filosofia come principio del dato.

Infatti nè alla filosofia greca lo spirito sfugge dall'oggetto della ricerca; nè tanto meno sfugge la realtà alla ricerca della filosofia cristiana. Anzi tutta la filosofia greca, mirando alla realtà di cui essa non scorge la spiritualità, questo mira a scoprire propriamente nella realtà: la ragion d'essere dello spirito. E si dissolve appunto quando ha acquistata la certezza che nella realtà, com'essa l'ha costruita, non c'è posto per la vita spirituale dell'uomo.

La realtà del filosofo non è la realtà immediata dell'esperienza. La filosofia comincia quando questa realtà che riempie quasi i nostri occhi e s'affolla nella coscienza da tutti i sensi, o da tutti gli spiragli dell'immediato conoscere, non ci soddisfa più perchè incoerente, nella sua molteplicità, e seco stessa contrastante, e riluttante a quell'unità che è propria del nostro pensiero. E nello sforzo di cogliere l'unità attraverso la molteplicità dell'esperienza sorge la filosofia. Sorge, sorpassando quella forma di conoscenza da cui nasceva il problema, e quindi spingendosi di là dalla realtà che è con-

tenuto di questa forma di conoscenza: dalla realtà che il filosofo ha già innanzi a sè, e che non egli, con la sua specifica attività di filosofo, ha posta in essere, e che rappresenta perciò a lui un dato. Restare al dato è non filosofare; e filosofare è procedere oltre il dato, oltre l'esperienza, a che? Il termine a cui fin dall'origine aspira la filosofia, poichè non è il suo dato, non può essere altro che un suo prodotto: un principio, come ben presto fu detto, ossia una realtà che, a differenza di quella da cui la filosofia prende le mosse, appaghi l'esigenza dello spirito, gli sia conforme, diventando intelligibile, e spogliandosi di quella caotica frammentarietà che la rende estranea e refrattaria a quell'intima compenetrazione onde lo spirito tende a investirla. Lo spirito non può pensare altro che il pensabile, ciò che essenzialmente, in sè, è contenuto di pensiero, e però è pensiero: e lo spirito, respinto dall'impervia realtà data dall'esperienza, passa alla filosofia per farsi una realtà che sia pensiero.

5. Il principio della filosofia ionica.

Lo sviluppo infatti della filosofia greca in tutto il suo periodo ascendente da Talete ad Aristotele è una progressiva spiritualizzazione del reale. Dall'acqua del primo al pensiero del secondo (νόησις νοήσεως) evidente è il progresso nel senso indicato. La stessa acqua, quale principio di tutte le cose, come il primo filosofo milesio l'intende, non è più un dato (l'acqua dell'esperienza), bensì una realtà speculativa, metafisica: l'acqua che, rarefacendosi o condensandosi, dà luogo a tutti gli esseri dell'esperienza: unità del vario, universale dei particolari; quell'universale che al puro empirismo è negato, perchè esso non conosce se non dati, presupposti, e perciò sempre particolari. Il principio di Talete è già pensiero, virtualmente: pensiero come acqua: quell'indeterminato, come dirà meglio Anassimandro, che, non essendo nessun particolare sensibile, in quanto particolare, è l'intelligibilità di tutti i particolari.

6. Dall'Uno di Parmenide al concetto di Socrate.

L'Uno di Parmenide, come i molti, gli atomi, di Leucippo e Democrito, l'essere immutabile degli Eleati, come il divenire incessante, ossia l'essere incessantemente mutevole dei filosofi Ionici, sono gradi ulteriori della costruzione di questa realtà intelligibile, che deve render ragione della realtà dell'esperienza. E se le opposte posizioni, che in tutta la filosofia del sesto e del quinto secolo av. C. si vengono sempre più precisamente affermando, generano lo scetticismo della Sofistica, dimostrando che questa realtà intelligibile, e come una e come molteplice, e come immutabile e come mutabile, è la negazione della possibilità d'ogni conoscere. E sorge quindi Socrate, restauratore della scienza sulla base d'una realtà nuova, non più naturale, ma ideale. Il problema in sostanza non muta.

I presocratici cercano il pensiero nella natura, e non lo trovano. Nè potevano trovarlo, poichè la natura è l'opposto del pensiero: quella realtà che il pensiero si rappresenta in modo che essa è quando egli non è; il cui essere perciò coincide col suo non essere. La natura è trovata infatti dal pensiero, che la presuppone, pensando che, come essa era prima che egli fosse, sarà egualmente quand'egli avrà cessato di essere; e che essa è perciò dove egli non è. Socrate cerca egualmente il pensiero; ma, scaltrito dalle conclusioni negative della speculazione anteriore, abbandona a sè, almeno provvisoriamente, quella natura, e fissa una realtà umana, mentale, differente dalla natura dei presocratici per questo solo: che questa natura dei presocratici era spaziale, come lo stesso dato dell'esperienza di cui voleva essere l'unità; e il contenuto del concetto di Socrate (il τί ἐστιν, come dice Aristotele) non è più spaziale, o almeno, non vuol essere spaziale. È una nuova unità, diversa in ciò da quella di Parmenide e di tutti i fisiologi: unità che, giovandosi della distinzione tra conoscenza sensibile e intellettuale, già sorta nella filosofia anteriore, si stacca nettamente, come unità intelligibile, dalla molteplicità sensibile degli og-

getti dell'esperienza, e segna pertanto l'inizio d'un nuovo periodo nella costruzione della realtà inintelligibile. Giacchè d'ora innanzi questa realtà trascenderà affatto come realtà ideale quella percepita con la sensazione nello spazio. Ma quando Platone guarderà bene in faccia questa nuova unità, questa realtà ideale, e prenderà ad elaborarne con rigore speculativo il concetto, ecco che essa diventerà una seconda natura.

7. Il logo platonico.

L'idealismo platonico segna una tappa avanzata, rispetto alla filosofia naturalistica antica, verso il concetto della spiritualità del reale. E per secoli si potè pensare che già in Platone la filosofia, speculando sulla realtà intelligibile, avesse scoperto lo spirito.

Ma, in verità, se in lui il logo si è liberato dall'empirica e rude particolarità dello spazio, e quindi del tempo [1], non s'è spogliato, nè poteva, del carattere fondamentale di quella realtà che si concepisce come spaziale e temporale, o natura: di essere cioè assolutamente un presupposto dello spirito. Il quale con Socrate si persuade che non s'attinge verità a cercarla nel mondo percepito dai sensi; e si ritrae nel mondo della conoscenza intellettuale; ma qui dentro non acquista coscienza della produttività dell'intelletto, in virtù della quale questo mondo si costituisce: e la virtù dell'attività intellettuale limita alla critica delle opinioni pullulanti dalle percezioni sensibili e alla scoperta dell'universale presente all'intelletto e da questo veduto quando esso siasi purgato dalle false apparenze della fluttuante cognizione sensibile. Anche per Socrate dunque il logo è un presupposto del pensiero.

E tale è il fondamento della speculazione platonica, che irrigidisce l'antagonismo tra l'essere (il vero essere, ὄντως ὄν), e il pensiero a segno che tutta la natura dei presocratici si fonde col pensiero, nel regno della generazione, del di-

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito* [3], p 100 ss.

venire, delle cose che sono e non sono; e di sotto, di là dalla vecchia natura, che anch'essa facevasi e disfacevasi di continuo ciclicamente, in un ritmo perpetuo di nascite e di morti, sorge una natura più grande e più vera, quella delle idee: le quali sono davvero, assolutamente: tutte essere, senza mistura di non-essere, e perciò eterne, infinite. Sublime scoperta, onde per la prima volta rifulse agli occhi estasiati dell'uomo l'Infinito, e gli fu reso possibile un primo concetto della sua immortalità; ma legata al destino, che resse tutta la filosofia greca. Giacchè le idee sono un mondo che, per eterno che sia, resta fuori d'ogni tempo in cui la natura si spiega; e così, infinito è, ma resta fuori anche dello spazio in cui si spiega la vita della natura. E cotesto mondo, eterno in sè e infinito, si aggiunge al temporaneo e finito; e così si fa temporale esso stesso, e finito: un'altra natura, che insieme con la prima forma tutta una natura, scissa dentro di sè in due parti inconciliabili: da un lato, le idee, che son tutto; e dall'altro, la natura sensibile; e in questa l'uomo, sensibile anch'esso, che nasce, e cresce, e si viene via via formando anche lui col suo sapere, in rapporto allo sviluppo concomitante della natura circostante (ancorchè in fondo a lui giaccia un uomo, uno spirito eterno, che non abbia bisogno se non di destarsi per attuare la ricchezza infinita del suo sapere), e si fa Socrate, si fa Platone, animato da un amore divino che l'attrae verso le idee, ed eccelle, a grado a grado, sul volgo, e sui sofisti, e acquista un valore suo, ed è maestro, e scrive i suoi stupendi dialoghi. E tutta questa natura culminante in Platone, nella filosofia, nello spirito, che cosa può essere dal canto suo, se di contro a lei, dall'altro lato, c'è tutto?

8. Il logo aristotelico.

Alla pessimista conclusione di Platone si sforza di sottrarsi Aristotele, negando la trascendenza delle idee, e legando la forma, che è il pensiero del reale, alla materia, nella sostanza intesa come individuo; e in questo, nel suo

divenire, chiudendo, o piuttosto, industriandosi di chiudere l'essere e l'operare del pensiero. Ma coi suoi sforzi poderosi non riesce se non a dimostrare l'intima essenza naturalistica del pensiero, che Socrate e Platone avevano, per così dire, estratto dal seno di quella realtà cominciata a speculare come presupposto dello spirito che la pensa. Il pensiero (le idee) di Platone, fatto scendere da Aristotele dal cielo in terra, divora quella natura che Platone gli aveva dualisticamente opposta; e la divora, si noti, divorando in essa tutto quel pensiero che Platone aveva abbandonato al flusso delle cose naturali, come pensiero dell'individuo, che aspira alla pura contemplazione delle idee, ma non l'attua in sè (poichè è φιλόσοφος e non σοφός, come Platone bada a ripetere), non la raggiunge: e nell'aspirare ad essa sempre, senza raggiungerla mai, consiste appunto la sua vita.

Per Aristotele è vero che le forme non sono separate, ma ad eccezione di una, che poi, infine, le raccoglie tutte, e tutte le dispicca dal mondo naturale, a cui ci appaiono affisse finchè la speculazione non si sollevi al primo principio di tutte le cose; e tutte quindi le smaterializza. La realtà infatti secondo Aristotele è questa natura che diviene, essere e non-essere, individuo. in ogni sua parte, come sintesi di una materia e di una forma, in quanto questo movimento per cui ogni cosa si fa quel che viene ad essere, è generato a volta a volta dalla causalità della forma, agente finalisticamente. Ogni individuo realizza una forma ulteriore del suo essere, attratto dal valore di questa forma; la quale è bensì reale in quanto si attua in quella materia che è predisposta ad accoglierla; ma non può agire come fine a cui tenda la materia senza avere un suo, per quanto remoto, fondamento in una realtà suprema, che sia reale come pura forma immateriale. E infatti Aristotele, oltre il pensiero delle singole cose, pone il pensiero d'ogni pensiero, non come funzione soggettiva, bensì come logo e forma eterna del reale. A questo pensiero nella sua psicologia corrisponde l'intelletto attivo, puro intelletto, in cui si raccolgono tutti i possibili concetti, che vengono via via accedendo all'intelletto umano

nella misura a questo resa possibile attraverso il suo sviluppo nell'esperienza, con quello stesso processo di accessione di forma a materia onde tutto diviene. Ma, sia pensiero del pensiero o intelletto attivo, questo vertice, a cui s'appunta tutto il mondo aristotelico, non è nè la natura, nè lo spirito che sorge al sommo della natura: sibbene l'eterno presupposto di tutto ciò che diviene, la scienza compresa: presupposto infinito, dato il quale, non è più possibile pensare nulla che non sia già attuato.

9. Ritorno della filosofia greca alle sue origini nell'età alessandrina.

La filosofia greca posteriore (Accademica o Peripatetica, Stoica od Epicurea, Scettica o Neoplatonica) si travaglia intorno allo stesso concetto della realtà a cui si guarda fino ad Aristotele, e non lo supera mai. Al materialismo stoico ed epicureo e allo scetticismo fa degno riscontro il misticismo neoplatonico, l'ultima espressione della filosofia antica, e insieme il più ricco e fruttifero legato da essa lasciato alla moderna. Esso è il sistema, nel quale convergono tutte le conclusioni negative di una speculazione, che, presupponendo la realtà come unità che renda intelligibile il dato empirico, non può non collocare questa unità al di là della stessa intelligibilità, ossia della ragione, e venir meno quindi all'assunto suo proprio di una realtà intelligibile. Se tutto è quell'Uno che dice Plotino dopo l'intero sviluppo della filosofia greca, la filosofia allora attinge la mèta, quando si persuade che filosofare non giova, e che le tocca trascendere se stessa. Punto d'arrivo fatale d'una filosofia partita dal concetto che il reale sia un antecedente dello spirito, al quale perciò non rimanga posto nel reale inteso nella sua genuina natura.

10. Carattere generale della filosofia greca rispetto al logo.

La filosofia greca, naturalistica prima di Socrate, idealistica da Socrate ad Aristotele, e naturalisticamente idealistica dopo, a chi guardi a questo suo costante carattere, onde sempre cercò lo spirito nell'antecedente dello spirito (natura) è tutta quanta propriamente naturalistica; e, come tale, non filosofica, ma partecipante della natura propria delle scienze particolari.

Giacchè ben può dirsi che il naturalismo filosofico sia la filosofia costruita col metodo stesso delle scienze naturali. Metodo implicito tutto in quel principio del presupporre dommaticamente il proprio oggetto: presupposto il quale, non è dato più di sollevarsi all'universale che è il termine della filosofia; poichè, come s'è visto, non c'è più luogo per lo spirito, che non solo deve pur rientrare nella realtà universalmente concepita, ma è tutta la realtà così concepita.

Sul terreno del pensiero greco, in questo senso può dirsi dunque che non sorga mai vera filosofia, poichè non sorge il concetto dello spirito come quell'attività conoscitiva che esso è in rapporto con la realtà che vuolsi spiegare. Nè era possibile quindi nemmeno che sorgesse la logica altrimenti che come scienza particolare.

Il logo della logica antica, con tanto rigore sistematico trattato nell'*Organo* aristotelico, è un logo naturalisticamente inteso, come astratto antecedente del conoscere; e dà luogo perciò a una scienza empirica e dommatica, che, diventata nel periodo discensivo di quella filosofia parte propedeutica e precettistica della filosofia [1], proietta il suo empirismo e dommatismo su tutta la filosofia, che in essa dovrebbe attingere la propria giustificazione. E si può quindi considerare come il suggello dell'antico naturalismo da cui deriva.

---

[1] Intorno a questo concetto della logica, organo della filosofia, cfr. il mio scritto sul *Metodo dell'immanenza*, nella *Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913, p. 259 ss.

Capitolo III

IL PROBLEMA DELLA LOGICA NELLA FILOSOFIA MODERNA

1. Il problema filosofico come problema morale nella filosofia greca della decadenza.

La filosofia antica comincia dalla natura e vuol raggiungere lo spirito; e non può raggiungerlo, come abbiamo veduto. La filosofia moderna comincia dallo spirito, e attraverso lo spirito mira a restaurare l'intelligibilità d'ogni reale, quello compreso che empiricamente si presenta come natura. Comincia dallo spirito per la stessa ragione che aveva fatto cominciare l'antica dalla natura; perchè il problema che ne costituisce il motivo fondamentale è il problema morale, il bisogno di rendersi conto di quella realtà spirituale, che l'antica speculazione non aveva potuto giustificare.

Il problema morale si acuisce nella dissoluzione della stessa filosofia greca, nel periodo post-aristotelico, acquistando sul problema fisico una preminenza, che non aveva mai avuto fine ad Aristotele, quando durava invitta in tutto il suo vigore la fede razionalistica in una filosofia puramente contemplativa, naturalistica e incuriosa degl'interessi umani. Ma Stoici ed Epicurei, accentuando le tendenze antispeculative dei Cinici e dei Cirenaici, giungono a concepire sostanzialmente il sapere filosofico come arte del vivere, sottraendo lo spirito all'oppressione delle forze avverse, quantunque non siano in grado di smentire le origini del loro pensiero filosofico, nè sappiamo quindi vedere questa rivendicazione delle energie morali se non in una maniera meramente negativa,

come soppressione d'ogni loro ripugnanza alla natura originaria, sia essa ragione immanente nell'essere divino, che è in fondo a tutte le cose, siano istinti e tendenze edonistiche. Ma a questo mondo tutto preoccupato del problema della vita una scossa violenta è data dalla dottrina morale del Cristianesimo, che entra subito in contrasto con le vecchie intuizioni filosofiche, opponendo al reale che è presupposto dello spirito una realtà nuova, che dello spirito invece ha bisogno, perchè si realizza col realizzarsi di esso.

2. Il nuovo spirito del Cristianesimo (volere, non intelletto).

Nasce uno spirito nuovo. Socrate aveva ammonito i filosofi greci che lasciassero da parte le ricerche intorno alla natura, che è realtà divina (τὰ δαιμόνια), per volgersi al mondo che dipende dall'uomo (τὰ ἀνθρώπινα)[1]. Ma le cose umane, nel nuovo avviamento della filosofia, erano state assorbite tra le divine; e sola era rimasta l'opera divina, la natura, unica realtà nota ai filosofi. *Fiat voluntas tua*[2]. dice invece la nuova preghiera; poichè comincia a vedersi che questa volontà non è già fatta, non è quella natura che come presupposto dello spirito, è un *factum*. Ora la volontà divina deve farsi, e farsi in terra come in cielo; farsi nella volontà umana. Il mondo pertanto non è più quello che c'è, ma quello che ci dev'essere; non quello che troviamo, ma quello che lasceremo: quello che nasce in quanto con l'energia del nostro spirito lo facciamo nascere.

Questo nuovo spirito, di cui si desta viva la coscienza, non è più intelletto, ma volere. La conoscenza gonfia, dice Paolo, la carità edifica; e non chi crede di conoscere, ma chi ama Dio, è riconosciuto da lui. *Si linguis hominum loquar et angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. Et si... no-*

---

[1] SENOFONTE, *Memor.*, I, I, 12.
[2] MATTEO, VI, 10.

verim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum[1]. Il vero conoscere adunque è amore che fa essere innanzi a noi, nel nostro mondo, l'oggetto dell'animo nostro, laddove il semplice conoscere lo presuppone.

Alla conoscenza intellettualistica contemplativa, che era ad Aristotele la cima più alta dell'ascensione spirituale, sottentra una conoscenza nuova, attiva, operosa, creatrice del suo oggetto, cioè di se medesima nel suo spirituale valore.

3. Ritorno della Scolastica all'intellettualismo greco.

Non è il luogo di dimostrare come questo nuovo spirito, che è una nuova realtà, dopo i primi sforzi vigorosi fatti nel corso della Patristica per realizzarsi come nuovo concetto sistematico del mondo (e dei quali avremo occasione di toccare in altra parte di questo libro), rimanga oppresso per più secoli e poco men che soffocato nella Scolastica, poichè questa tornò all'intellettualismo platonico-aristotelico e si ferma così nella logica di Aristotele come nella generale intuizione metafisica trascendente d'una realtà, sia pure intesa come spirito, e persona, ma presupposta all'attività spirituale per cui essa dovrebbe valere come spirito. L'elaborazione scolastica, meramente analitica, dei dommi in cui s'era costituito nel periodo speculativamente originale il pensiero cristiano dei padri della Chiesa, come metafisica e come logica, fra loro strettamente congiunte e formanti un sol tutto, ha questo significato: la realtà (Dio) è spirito, ma non è il soggetto che fa quest'affermazione, bensì il suo principio: concepito bensì come creativo, ma di una creatività necessaria pel principiato, non pel principio stesso: tal quale, pertanto, come l'idea platonica o il pensiero aristotelico, quantunque il concetto di creazione sia estraneo alla filosofia classica greca.

---

[1] *I Cor.*, 8, 1-4; e 13, 1-2.

Così il vero sapere non è produzione nuova; nè il valore, quindi, appartiene al conoscere. Il sapere c'è già: esso, assolutamente parlando, è quello di Dio, da lui stesso comunicato immediatamente (dottrina della rivelazione, corrispondente alla teoria platonica dell'anámnesi): umanamente parlando, quello di Aristotele, degli antichi, e cioè non quello che si conquista storicamente ed è capace perciò d'incremento e progresso, sì quello che la stessa storia, l'attività dello spirito, presuppone al suo punto di partenza.

Quindi lo strumento del sapere attuale, ridotto a semplice funzione didattica d'analisi e di ripetizione, non può essere se non il sillogismo, che presuppone le premesse come quella cognizione in cui la conseguenza è già implicata. Quindi anche il principio d'autorità; poichè il valore del pensiero non consiste nel suo atto, ma nella base che esso presuppone e non pone. Quindi il macchinoso formalismo con cui il pensiero in atto s'industria e s'adopra attorno al vero pensiero; il quale non deve nascere nè svolgersi, ma c'è, intero, infinito, destinato, malgrado tutti gli sforzi che la mente del filosofo faccia per chiuderlo dentro a una *somma* ponderosa (destinata ad apparire essa stessa ad altri pensatori testo da interpretare e illustrare), a rimanere, per definizione, trascendente l'elaborazione scientifica che possa farsene. Quindi la scienza ridotta a *commento*.

4. Riscossa dello spirito cristiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento.

Cotesta filosofia non è di certo la vera interprete di quel nuovo mondo, che la fede cristiana aveva annunziato. La prima forma nella quale essa venne rifiutata fu, al sorger dell'Umanesimo, quell'armatura logica, ond'essa erasi vestita: quella dialettica terministica, vuotatasi d'ogni interesse filosofico e religioso per la verità, e che rinnovava, nel sec. XIV e nei primi decennii del seguente, ma senza l'antica eleganza ed arguzia, le virtuosità ingegnose della sofistica greca

tutta pervasa di scetticismo. E quelle prime polemiche logiche, cominciate in Italia col Bruni e col Valla [1], anzi col Petrarca, destituite, in sè, d'un notevole valore scientifico, hanno questo profondo significato speculativo: di romperla con quell'ideale d'una scienza puramente formale e vuota, che non mirava a scoprire la verità e ad accrescerne il patrimonio, poichè nulla v'era da scoprire; di affermare il bisogno d'un pensiero più intimo e pieno e conscio e responsabile del proprio valore come celebrazione di vita nuova.

L'immanentismo del Rinascimento, culminante nel nuovo platonismo di Ficino e di Pico, nel naturalismo di Pomponazzi, di Telesio, di Bruno, di Vanini, di Campanella (tanto diverso dal naturalismo dei presocratici già pel fatto del momento storico da cui rampolla), continua il movimento stesso degli Umanisti, e mira non a ritornare a quella natura, su cui s'era steso quel mondo ideale trascendente platonico-aristotelico, risorto e perpetuatosi nella filosofia medievale, bensì a una natura ringiovanita e trasfigurata perchè pervasa nel suo intrinseco da quel mondo ideale, in cui da Socrate in poi s'era inteso che sia da ricercare ogni verità. Questa natura del Rinascimento culmina nell'uomo, che sente la propria dignità e potenza e divinità, e partecipa insomma del senso della divinità e assoluta realtà dello spirito che era stato svegliato dal Cristianesimo. Ma quest'uomo s'attacca alla natura e ama confondersi con essa perchè una sorte comune già da più che un millennio e mezzo stringeva insieme l'uomo alla natura, da quando Platone, opponendo alla realtà che diviene, la eterna, in questa aveva ristretto ogni essere e ogni valore. E tutta la vita, della natura e dell'uomo, bisognava rivendicare dall'aduggiante oppressione della realtà sopramondana. Che se questa vita dell'uomo, che è l'attività dello spirito, inintelligibile all'antico intellettualismo, era la realtà nuova del Cristianesimo, essi, gli

---

[1] Cfr. Gentile, *Storia della filosofia in Italia*, Milano, Vallardi, vol. I, p. 201 ss.

Umanisti, apparentemente scettici, e i pensatori della Rinascenza, naturalisti o panteisti, sono nel Quattro e nel Cinquecento, i restauratori del pensiero cristiano [1].

5. Il problema della certezza e la riforma della logica in Bacone e in Cartesio.

Questo pensiero, dopo la riscossa del Rinascimento italiano riprende il cammino con Bacone e con Cartesio: con la nuova teoria della percezione sensibile e dell'induzione da una parte, e con la nuova dottrina dell'essere del pensiero, dall'altra.

Il *Nuovo Organo* di Bacone abbozza il disegno d'una logica, che è una nuova filosofia; per cui il sapere non è fatto, ma da fare; non ci son premesse da svolgere, ma un'*instauratio ab imis* da promuovere. E promuovere si può soltanto abbandonando la vecchia logica *inutilis ad inventionem scientiarum*, e il suo sillogismo che *assensum costringit, non res* [2]; e affidandosi all'esperenza, cioè alla cognizione immediata del senso, in cui l'oggetto non è un presupposto, ma quello che consta al soggetto: un momento della vita stessa del soggetto.

La certezza è il problema filosofico cartesiano: risoluto col *cogito, ergo sum*, che non è un'argomentazione sillogistica, ma la costruzione d'un concetto del reale, ignoto a tutta la filosofia antica: del concetto di quell'essere che il pensiero realizza realizzando se stesso: cioè della realtà come coscienza di sè: non quindi come quel pensiero del pensiero che, come s'è veduto, la realtà fu già per Aristotele (poichè il pensiero del pensiero restava pur sempre oggetto di mera speculazione, antecedente del pensiero in atto del filosofo); ma come il pensiero stesso che cerca l'essere e, intanto che lo cerca lo realizza. Non intelletto

---

[1] Cfr. il mio volume: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1921.

[2] *N. Org.*, lib., I, af. XI, XIII.

dunque, spettatore della sua realtà; ma volontà piuttosto, creatrice di quanto per lei è reale.

Anche il Descartes osserva che « i dialettici non possono formare nessun sillogismo che concluda il vero, senza averne avuto anticipatamente la materia, cioè senza aver prima conosciuto innanzi la verità che questo sillogismo sviluppa [1] ».

La logica corrisponde sempre all'intuizione filosofica. La filosofia dello spirito che presuppone l'oggetto, ha la sua forma nella logica del sillogismo; la filosofia dello spirito che invece pone il suo oggetto, comincia dal negare il sillogismo e tutta la logica fondata sul concetto della precedenza del sapere al conoscere.

6. Empirismo e idealismo nel Sei e nel Settecento.

La filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII svolge i germi dell'empirismo baconiano e dell'idealismo cartesiano, conducendo il primo fino al materialismo di La Mettrie e d'Holbach, l'altro fino alla metafisica di Spinoza, Leibniz e Wolff. Sono due secoli di travaglio speculativo, nel quale, mentre il difetto di una chiara e netta coscienza della nuova logica postulata dalla filosofia moderna faceva ricascare questa nelle vecchie forme metafisiche di una filosofia intellettualistica (sì nei materialisti, e sì negli spiritualisti), si venivano maturando alcuni concetti, sparsi e non ancora adunabili attorno a un centro di vita piena e concreta, della concezione cristiana e veramente spiritualistica della vita. Locke riduce con rigore di metodo ogni sapere al conoscere che dalle forme più semplici ed elementari si costituisce nello svolgimento attuale dello stesso soggetto; negando ogni presupposto di verità immediatamente presenti secondo la famosa dottrina delle idee innate. Leibniz accetta questo immanentismo empirico, ma bada ad avvertire che l'esperienza non crea il soggetto, ma lo presuppone, ed è il suo sviluppo (*nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensu:*

[1] *Regul. ad directionem ingenii,* reg. X.

nisi intellectus ipse). Spinoza, d'altra parte, elabora il concetto della sostanza, come autonomia assoluta e assoluta produttività, rispetto alla quale il numero e ogni concetto che lo implichi sono semplici *auxilia imaginationis*. Vico riprende da Bacone il problema del conoscere senza presupposti, e fa coincidere il vero col fatto della mente, come Cartesio; e di qui si fa strada al concetto della storia, realtà umana, pienamente intelligibile perchè realtà in cui si viene spiegando l'essere stesso della mente. Leibniz fa della sostanza spinoziana, radice indifferente di pensiero e estensione, uno spirito, che chiude in sè il suo universo. Hume, d'altro canto, messa da parte come affatto sterile e tautologica ogni conoscenza analitica, dimostra che se la conoscenza è empirica, ove l'esperienza s'intendesse quasi commercio del soggetto con una natura opposta e sorgente d'ogni elemento della esperienza, la conoscenza sintetica non avrebbe giustificazione di sorta, e tutta la scienza si ridurrebbe a un fatto privo di valore, convalidabile soltanto con un atto di fede.

7. Nuovi bisogni dello spirito.

Per tutte queste vie le menti, urgendo da ogni parte i bisogni attuali dello spirito conscio del suo valore e del suo diritto, sono spinte verso il concetto di una filosofia radicalmente opposta all'antica, tradizionale e non mai del tutto spenta nelle scuole. Si ricordino cotesti bisogni, brevemente.

La formazione della scienza moderna, era un fatto vivo, a cui partecipavano e s'interessavano perciò personalmente tutti i grandi pensatori: Galileo, Bacone, Cartesio, Spinoza, Leibniz, appartengono, con tanti altri nomi dei più illustri, così alla storia della filosofia come a quella della scienza moderna. Scienza nuova, e ogni giorno in pieno svolgimento. *Veritas filia temporis*, ripete Bacone; l'aveva detto Bruno, lo dice Galileo, lo ripete Pascal; lo sentono tutti[1]. Non ci

[1] GENTILE, *Veritas filia temporis*, nel citato volume: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, pp. 87-100.

sono testi, da cui apprendere la verità della scienza: essa è frutto della mente in progresso. Qual'è il valore di questa mente? Non Dio con la rivelazione, e tanto meno Aristotele con la sua veneranda antichità e miracolosa onniscienza possono più garantire il possesso del vero. Al risveglio tumultuoso dello spirito religioso della Protesta son seguite le guerre di religione; e se la pace di Vestfalia pone termine ad esse nei paesi tedeschi, il fermento e la lotta, più o meno dura continuano in tutti i paesi (Italia, Inghilterra, Francia, Olanda) dove più vigoroso è l'impulso del pensiero. Le dottrine di libertà e di tolleranza, la scuola del diritto naturale sono proteste e compromessi, quasi tentativi di dividere quel che è unito, poichè non si riesce a risolvere l'intero contrasto da cui la realtà spirituale, come organizzazione, disciplina, vita comune e universale da una parte, ma individualità e persona libera e padrone di sè, dall'altra, è travagliata. Si sono organizzati i grandi Stati con la pacificazione e alleanza degl'interessi feudali e chiericali, ma nel loro seno s'è venuta formando una borghesia, che non potrà a lungo restar compressa dentro le vecchie forme politiche; e gli animi sentono già l'intollerabilità di uno stato che non è la loro volontà, ma il limite piuttosto e l'antitesi di questa. E da ogni parte scrittori pedagogisti e politici attaccano i sistemi e chiedono una riforma (finchè non scoppii essa nella Rivoluzione), la quale riedifichi la società su altre basi, facendo l'uomo libero da ogni giogo di autorità non derivanti dal suo stesso spontaneo e razionale sviluppo.

8. Il kantismo come concetto spiritualistico della realtà.

Era la nuova realtà preconizzata dal Cristianesimo che s'imponeva dunque al pensiero dei filosofi per tutte le vie della vita: la realtà, che l'uomo non trova fatta venendo al mondo, ma egli fa: la realtà della scienza, della religione, dello Stato, e, in generale, dello spirito. La quale realtà s'affermava energicamente, quando la filosofia aveva fatto un bimillenario tirocinio per intenderla.

E sorge Kant: da Hume che addita il pericolo d'un concetto intellettualistico della esperienza; da Leibniz, che fa dell'universo una rappresentazione della monade, senza cadere nel soggettivismo astratto; da Rousseau, la maggior voce, la più eloquente, la più appassionata, delle rivendicazioni dell'uomo forte della coscienza immediata della sua libertà, del suo valore, come sostanza d'ogni vita morale. E distrugge ogni metafisica, come filosofia dell'intuito intellettuale; come filosofia il cui oggetto, presupposto dello spirito, a questo si presenti immediatamente, per non esser alterato dai processi propri dello spirito ma estranei alla genuina natura dell'oggetto.

La distrugge, rifacendosi dal motivo della filosofia baconiana e di tutto l'empirismo moderno: che noi conosciamo soltanto quello che sentiamo (cioè, abbiamo detto, noi conosciamo soltanto i momenti concreti della stessa nostra vita attuale). Ma questa immediata materia del nostro conoscere è, secondo Kant, mediata nel conoscere dall'attività originaria del soggetto (per intuizioni pure, categorie, idee), in guisa che la realtà del conoscere consista in una sintesi a priori. Sintesi di elementi sensitivi od empirici e di forma impressa in loro dall'attività originaria del soggetto: sintesi, oltre la quale non può l'analisi spingersi per fissare la materia da un lato, e dalll'altro la forma, quasi due coefficienti separati, a cui l'incontro e la fusione nell'atto del conoscere sia accidentale. Dunque, sintesi a priori, e l'apriorità della sintesi importa che l'atto del conoscere sia principio, non risultato della dualità dei termini concorrenti nella sintesi. Principio e radice; alla quale pertanto occorrerà guardare se altri voglia rendersi conto del reale fondamento di quanto, oggetto della nostra esperienza, si concepisce volgarmente, e si concepì da tutta l'antica filosofia reale in sè e, come tale, fondamento del conoscere. Il conoscere diventa esso, per la sintesi a priori, fondamento di ogni realtà.

Quest'attività originaria non si dispiega soltanto come conoscere, e legge del reale; si manifesta altresì come vo-

lere, e legge morale. La morale è morale se è autonoma; lo spirito, che, psicologicamente considerato, diventa un fenomeno tra i fenomeni, non intelligibile se non alla stregua del meccanismo della causalità; considerato invece criticamente (dal punto di vista di quella critica che ha scoperto nell'attività trascendentale del conoscere il principio del fenomeno, o la condizione d'ogni concetto del fenomeno) si svela nella sua luce morale come essere che può avere un dovere perchè è libero, artefice di se stesso.

9. Residui intellettualistici nell'idealismo kantiano.

Rimangono oscurità, interni contrasti, difficoltà gravi nella filosofia di Kant, poichè la fatica erculea da lui affrontata è da rassomigliare a quella dell'idra lernea dalle cento teste, che bisognava recidere d'un colpo. Ma con la sua filosofia si pone in termini esatti il problema cristiano o moderno: di concepire la realtà non come il limite dello spirito, anzi come lo stesso spirito, che per essere reale deve aver tutto dentro se stesso; poichè la sua natura è tale da non consentire compagnia e division di dominio.

Kant non raggiunge l'unità. Non la raggiunge nel conoscere, che non è assolutamete creatore: poichè la sensazione materia del conoscere, è sì momento o modificazione del soggetto, ma non è prodotto dello stesso soggetto, non è dimostrazione della sua attività, ma piuttosto della passività sua: è un'affezione, che suppone un agente esterno, di là da ogni possibilità di esser conosciuto. Donde il noumeno, residuo della vecchia metafisica intellettualistica, che Kant ha abbattuta, ma non ha annientata. Nè raggiunge l'unità tra il conoscere e il volere, come avrebbe dovuto una volta distrutta la base della metafisica intellettualistica, che è il concetto dello spirito come intelletto, facoltà spettatrice della realtà messa lì come esterna. Giacchè solo il conoscere intellettuale è diverso dal volere: quella γνῶσις che da Paolo è contrapposta all'ἀγάπη [1]. E la ragione per cui non può

[1] *I Cor.*, l. c.

raggiungere questa unità tra conoscere e volere, e quella per cui non ha raggiunta la prima tra conoscere e conosciuto [1]. Nè quindi egli può risolvere il dualismo tra il meccanismo del mondo oggetto del conoscere e la finalità dello spirito soggetto del conoscere; e la *Critica del giudizio* dà piuttosto il problema che la soluzione, della conciliazione di questo dualismo.

10. Il problema della logica come scienza del conoscere dopo Kant.

Ma il problema non è più abbandonato dopo di lui; e gl'idealisti, che lo raccolsero in Germania (Fichte, Schelling, Hegel) e in Italia (Rosmini, Gioberti, Spaventa) mirarono sempre a questo segno: instaurare l'unità compatta del reale nello spirito. Hegel ebbe il merito sommo di aver visto profondamente che questo problema era prima di tutto problema logico: e di quella «logica trascendentale», a cui Kant aveva consacrato una parte (e certamente quella che è di gran lunga la più importante) della sua *Critica della Ragion pura*, fece la trattazione centrale della filosofia, a cui l'età moderna da secoli, anzi da millennii, aspira faticosamente. Vide che, se si vuol rendere possibile questa filosofia, non bisogna obbligare il pensiero ad entrare negli schemi propri d'un pensiero orientato secondo la vecchia metafisica; e tracciò le linee d'una logica, la cui legge fondamentale è in aperta antitesi con quella della logica tradizionale, riuscendo per tal modo a trasformare la logica, da una scienza essenzialmente particolare e dommatica, in vera e propria scienza universale e filosofica. Che anzi la sua logica, se egli avesse fermamente mantenuti i principii inspiratori della *Scienza della logica*, quali derivano dalla sua *Fenomenologia dello spirito*, avrebbe dovuto esaurire in sè tutta la filosofia. E si vedrà a suo luogo perchè ciò non sia avvenuto.

---

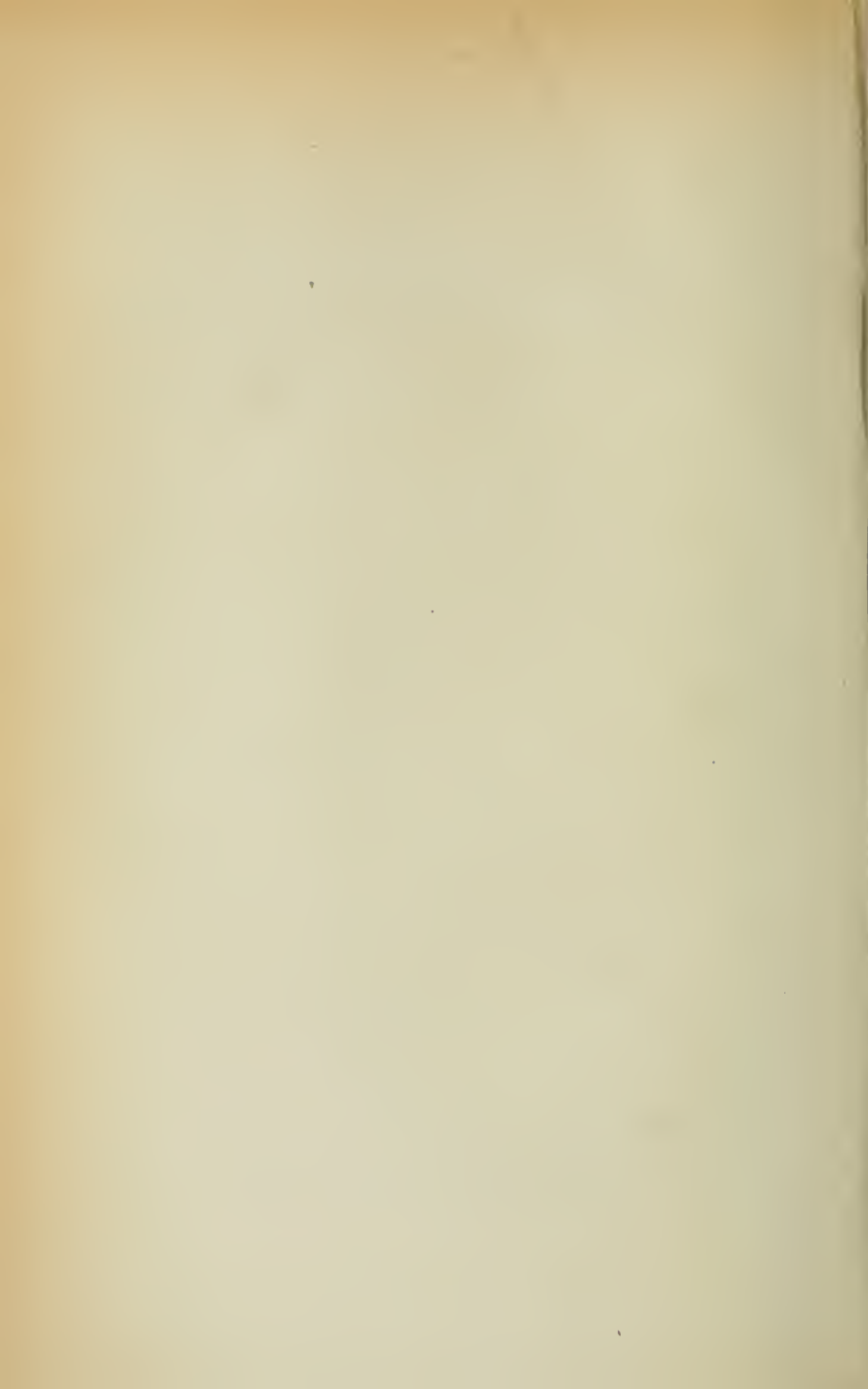
[1] Cfr. più innanzi, parte I, cap. VI, §§ 2-3.

Qui basti avvertire che la logica dell'idealismo trascendentale inaugurato da Kant e tuttavia proseguito fino alle forme recentissime di speculazione idealistica, non è più il problema della forma del pensiero vero, esemplato su una realtà intelligibile che ne sia l'oggetto idealmente anteriore, ma quello piuttosto del pensiero in atto, o dello spirito nella sua libertà; il quale, non chiuso dentro limiti di sorta e nulla presupponendo, costruisce l'oggetto come la concretezza del suo proprio essere. Alla logica del conosciuto si vuol sostituire la logica del conoscere.

11. Concetto della nuova logica filosofica.

E la conclusione intanto vuol essere, che una logica, degna di questo nome, si può costruire, sul terreno di una filosofia il cui oggetto non è l'opposto dello spirito filosofante, sì questo spirito stesso. La quale filosofia è possibile, se lo spirito che ne è soggetto, alla sua volta viene inteso non come la mente limitata del filosofo che ha un nome di battesimo e un suo posto tra gli esseri tanti della natura, ma, semplicemente, come la mente; quella Mente che pensa l'individuo filosofo e tutta la natura, quanta se ne stende nell'orizzonte sterminato della coscienza. Mente perciò universale, quale ogni misero mortale tiene per certo di essere dentro se stesso, ancorchè per sano spirito di umiltà disposto a prostrarsi nella polvere, e annientare ogni più riposto germe d'orgoglio che gli s'annidi nelle pieghe dell'animo: poichè l'affermazione del proprio niente dalla quale ogni uomo consapevole non vorrà mai cessare, non può aver senso per chi non investa il proprio potere affermante della suprema e infinita autorità della mente universale che non falla. Mente, che è intelletto, o conoscere; e non è altro che questo. Non però come γνῶσις, se abbiamo inteso lo spirito di Paolo, ma come quell'amore, che tutto intende e conosce davvero, perchè nè presuppone il suo termine, nè, quindi, presuppone se stesso: ma forma quello e lo fa essere innanzi a sè, formando

o riformando o edificando, come il cristiano, la propria medesima attività; vero volere, che crea il suo mondo creando se medesimo nella sua propria attualità. Fuori della quale, si ponga mente, c'è solo un mondo astratto, che è natura, e un astratto soggetto che è intelletto.

La filosofia è filosofia come scienza dello spirito puro atto; e la logica è scienza filosofica come scienza di questo atto inteso come puro conoscere.

PARTE PRIMA

IL LOGO O LA VERITÀ

Capitolo I

LA VERITÀ TRASCENDENTE

1. Origine storica e ideale della logica: la verità come pensiero necessario.

La scienza della logica è sorta con la distinzione di pensiero vero e pensiero falso: o, più precisamente, quando si cominciò a distinguere il pensiero come fatto dal pensiero che ha un valore. Platone ha chiara coscienza (polemizzando forse contro Antistene) del profondo divario tra il pensiero materialmente vero, ma privo della ragione di questa sua verità, e il pensiero vero altresì formalmente: chiamando il primo ἀληθῆ o ὀρθὴν δόξαν, e l'altra ἐπιστήμην [1]. Scienza in senso proprio è già per lui non solo il possesso della verità, ma il sapere di possederla; e saperne la ragione in guisa che essa non paia soltanto vera e possa quindi parere non vera, a mo' di uno schiavo che possa fuggire al suo padrone, e non costituisca perciò una proprietà sicura.

Non basta infatti distinguere il vero dal falso, per poter parlare di logica, se per vero non s'intende quel che vale come vero, che s'abbia cioè diritto di far riconoscere, e dovere pertanto di riconoscere vero. E la differenza appunto tra il vero di fatto (o materiale) e il vero di diritto (o formale) è additata da Platone allorché osserva che la retta opinione è

[1] *Teet.* 200 E, 210 A; *Men.* 97-98; *Conv.* 202 A.

sciolta e può quindi scappare, laddove la scienza è legata, καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστί, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης[1]. Ossia il pensiero vero è, a rigore, quello necessario, che, quando si pensa, si presenta come tale che non si possa pensare altrimenti.

2. La verità come pensiero universale.

Ma dire necessità del pensiero è lo stesso che dire universalità (*a parte subiecti*); perchè la necessità si dimostra nella esclusione della possibilità che altri soggetti, o lo stesso soggetto in circostanze diverse (onde verrebbe ad essere diverso da sè, e quindi un altro soggetto) pensino altrimenti; quindi nella esclusione che il soggetto, in quanto soggetto d'un dato pensiero, funzioni da soggetto particolare. E a questa universalità del vero, già molto prima di Platone aveva pensato Eraclito, che oppone la conoscenza individuale (ἰδία φρόνησις) al logo che è comune (ξυνόν)[2]; come Parmenide[3] aveva insistito con insuperabile energia sul concetto della necessità.

Il logo è il solo pensiero a cui guardi la logica: pensiero, adunque, vero necessariamente e universalmente; o vero senz'altro, nel senso più proprio della parola.

3. Doppio significato del pensiero vero: logo oggettivo, e logo soggettivo.

Ma questo pensiero vero può esser inteso in due modi, e i due significati sono continuamente mescolati non solo nel linguaggio comune, bensì anche nell'uso dei filosofi, quantunque rispondenti a due concetti, che sono ben diversi, pur essendo strettamente congiunti; e che bisogna accuratamente distinguere per porre ne' suoi termini esatti il problema della logica. Il logo di cui parla Eraclito è un logo oggettivo, pre-

---

[1] *Men.* 98 A.
[2] Fr. 2 Diels.
[3] Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ: fr. 1, v. 29 Diels.

supposto di ogni sapere. Ma il logo di cui parla Platone nel *Cratilo* (385 B), che può esser vero e può esser falso, secondo che dice l'essere come è, o come non è, è un logo soggettivo. Il pensiero vero può essere una volta il logo eracliteo, e un'altra volta il logo platonico: poichè pensiero è tanto quello che noi pensiamo, che, se è vero, sarà il logo nel senso di Eraclito; quanto il nostro pensare quello che va pensato; nel qual caso, se si pensa rettamente, si ha il logo di Platone. L'uno dei due, è chiaro, non si può concepire senza l'altro; perchè il logo oggettivo vale come contenuto del soggettivo, e noi soltanto possiamo affermarlo allorchè lo conosciamo e in quanto lo conosciamo; viceversa, il logo soggettivo ha il suo valore di verità, in quanto contiene dentro di sè l'oggettivo. Tuttavia, senza la distinzione tra logo oggettivo e logo vero ma soggettivo, il problema logico non sorge.

Infatti il logo, oggetto della logica, è il logo vero in quanto si distingue dal falso. Ma come sarebbe possibile tale distinzione, se a distinguere l'uno dall'altro non intervenisse una misura superiore a questo logo soggettivo, che può esser vero ma può anche esser falso, ed è infatti ora vero ora falso? Nè la misura può esser altro che un logo assolutamente vero, sottratto alla possibilità d'esser falso. Che se per oggetto della logica si volesse assumere un logo assolutamente vero, ossia il logo oggettivo, senza contrapporlo al soggettivo, quel logo, come tale, non avendo di contro a sè il falso, non sarebbe vero; e nella meccanica brutalità del suo essere, scenderebbe al di sotto del pensiero, nè sarebbe da questo afferrabile.

4. Necessità della differenza e della identità dei due loghi.

La distinzione, dunque, è necessaria. Ed Eraclito infatti oppone la cognizione dell'individuo al suo logo, che è uno per tutti; come, d'altra parte, Platone non può parlare del suo logo vero senza commisurarlo all'essere com'è (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν). Questa inscindibilità di un termine dall'altro importa e suppone, al di sotto della differenza, una identità fondamentale, che è stata sempre in perpetuo gioco in questo pro-

blema della verità, che è il problema capitale di tutta la logica. Il logo soggettivo deve differire bensì dall'oggettivo, ma deve anche coincidere con esso. Il pensiero nostro è vero in quanto, a differenza del falso, pur non essendo immediatamente lo stesso pensiero oggettivo, che è la norma del nostro pensare, riesce tuttavia a identificarsi con esso: in modo che, fin quando non sia riuscito a identificarvisi, aspira a esser vero, ma non è vero; e quando è vero, la sua verità suppone esaurito il processo mediato della identificazione, o della riduzione del pensiero soggettivo all'oggettivo. Il che non vorrà dire certamente che, posta la verità nella medesimezza, si possa quindi fare a meno della differenza. Senza di questa, come s'è veduto, il pensiero, nella sua immediata oggettività, non sarebbe neppur pensiero: e non si potrebbe parlare di verità. La differenza dunque è necessaria alla stessa medesimezza, poichè questa solo in virtù della prima può essere verità.

Nè la medesimezza può dirsi posteriore, e la differenza anteriore. Movendo da questa, è ovvio che la prima debba apparire come un resultato, che presuppone la differenza come punto di partenza. Ma la differenza stessa presuppone la medesimezza, perchè il pensiero soggettivo si può concepire come pensiero che aspira alla verità solo in quanto questa verità che esso cerca (o pensiero oggettivo) ei l'ha in certo modo trovata, ne ha idea, la pregia, la tien presente, dentro di sè, e così via. Comunque, il pensiero soggettivo nella sua opposizione al logo assoluto non è vero, non si distingue dal falso, e non può esser materia della logica: la quale ha per oggetto soltanto il pensiero come unità di pensiero soggettivo e pensiero oggettivo, e, come tale, vero.

5. Logica e metafisica.

Ma se la verità sorge nel momento della medesimezza, e vien meno appena si spezzi l'unità e risorga la differenza con l'opposizione del soggetto all'oggetto, il problema della verità, e però quello di tutta la logica, si può configurare in

due modi, secondo che si presupponga l'unità o la differenza. E il problema della verità nel presupposto dell'unità è quello che ha generato propriamente la metafisica, come filosofia intellettualistica, dall'antichità, si può dire fino a Kant, e dopo. La scienza dell'essere o delle idee di Platone, o quella scienza prima che è scienza dei principii per Aristotele, scienza della verità come unità già realizzata del pensiero soggettivo e del pensiero oggettivo: è la scienza della realtà intelligibile, ma puramente intelligibile, ossia indipendente da ogni intelligenza, e per sè stante. La logica invece sorse come scienza della verità considerata dal punto di vista della differenza; che era infatti la scienza onde era necessario che s' integrasse la ricerca metafisica.

Posto infatti il concetto del logo obbiettivo, o dell'unità del subbiettivo con l'obbiettivo, raggiunta come s'è avvertito, quando ogni differenza sia eliminata e sia già tutta percorsa la via, lungo la quale la mente cade e risorge ed erra e si corregge, la scienza non può essere altro che intúito. Che è l'ideale del sapere in Platone, rappresentato nel mito della vita contemplativa iperurania; e dello stesso Aristotele, filosofo dell'esperienza e dello sviluppo ideale: adombrato in lui nel concetto dell'intelletto attivo, che è il sapere totale immediato. Ma poichè oltre l'intuito ipotetico c'è la cognizione sensibile ed opinativa, sparpagliata e frammentaria materia, su cui il dialettico deve gettare il suo sguardo sinottico; poichè oltre l'intelletto attivo, c'è il passivo, che solo a grado a grado partecipa dell'eterna forma del primo; poichè insomma il filosofo non può non sentire la sua scienza come un processo, che tende alla sofia, ma è e sarà sempre filosofia, ecco che la metafisica è necessariamente indotta a farsi precedere da una logica, la quale prospetti la verità non come quell'unità che essa è o sarà da ultimo, ma come quella unità che deve sorgere dalla differenza, che pur bisogna prima che sia. In tanto la logica si stacca dalla metafisica, in quanto il pensiero (soggettivo) si rappresenta nella sua opposizione al logo (oggettivo).

6. Verità formale e materiale.

Allora il problema specifico della logica viene a consistere nella ricerca dei caratteri formali del pensiero che possa immedesimarsi col logo, e instaurare quell'unità in cui è il suo ideale. Ma, anche per le cose dette nella precedente Introduzione, è chiaro che una logica così astratta dalla metafisica, se può formalmente irrigidirsi nella sua divergenza da questa, in sostanza non può in nessun momento prescindere dall'intuizione metafisica a cui fin dalla sua origine si riferisce e a cui deve, consapevolmente o no, appoggiarsi sempre in tutto il suo svolgimento.

Giacchè si può bensì, come abbiamo osservato, considerare e fissare il momento dell'opposizione tra pensiero e logo; ma l'opposizione non ha significato se non in relazione alla medesimezza in cui deve risolversi e che presuppone. Non è possibile rappresentarsi un pensiero che si risolverà nel logo e sarà vero, se non si guarda questo pensiero come, per così dire, una linea determinata; e determinata, come solo può essere ogni linea, mediante due punti: uno dei quali in questo caso sarà la medesimezza che precede, e l'altro la medesimezza che segue all'opposizione di pensiero e logo. Non c'è metodo d'una scienza, che non sia determinata, e non sia perciò tutta presente alla mente, ancorchè non esplicitamente esposta in tutte le sue parti, quando per semplice astrazione ci si sforzi di definire il metodo solo[1]. E la metodologia (generale e speciale) è una degenerazione della logica formale sorta in Aristotele accanto alla metafisica.

Nè più giustificata è la tradizionale distinzione tra verità materiale e verità formale del pensiero, intendendo per materiale la verità del pensiero conforme all'essere o logo obbiettivo, e per formale la verità di un pensiero in sè, congruente e coerente nelle sue varie parti, astrazion fatta da

[1] Cfr. il mio *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, Bari, Laterza, 1914, pp. 125-8.

ogni ragguaglio con l'essere. Non c'è pensiero formalmente raffigurabile senza relazione di sorta con l'oggetto di cui possa esser pensiero; e tutto il presente libro dimostra il contenuto metafisico della pretesa logica puramente formale legata al nome di Aristotele.

7. Distacco del logo soggettivo dall'oggettivo.

Cominciamo a vedere quale atteggiamento assume il concetto della verità, appena il pensiero si stacchi dal logo, pur essendo destinato a ricongiungervisi. È chiaro che il distacco non può aver altro significato che l'esclusione della verità dal pensiero (soggettiva), e la concentrazione di essa nel seno del logo (oggettivo). Non già, torniamo ad insistere, che, anche così sequestrata dallo spirito, possa la verità rompere ogni rapporto con esso; ma il pensiero, nella prima sua opposizione ingenua al logo, non ha coscienza dell'immanenza della verità in sè, e non vede quindi rapporto tra sè e la verità stessa se non come rapporto meramente estrinseco ad entrambi i termini.

Conseguenza di quest'astratta posizione della verità nella sua relazione col pensiero è: 1° che questa relazione divenga, agli occhi del pensiero, accidentale; 2° che la verità, quindi, da rapporto tra due termini venga a rappresentarsi come un termine solo; 3° che infine quella medesimezza dei due termini, che dovrebbe essere un processo, si muti in uno stato, in un essere, in un presupposto. Ma è bene chiarire ad uno ad uno questi tre punti.

8. La verità indipendente dal pensiero.

Il pensiero che si distacchi dal logo, e concepisca la verità quale termine del proprio processo, si rappresenta questa verità come quella che deve sì essere scoperta da esso, ma potrà essere scoperta solo in quanto è quella medesima verità, prima e dopo scoperta. Di guisa che lo scoprimento di essa non àltera nè il suo essere, nè la sua essenza; che se

il rapporto, in cui la verità è per entrare col pensiero, importasse in lei modificazione, o facendola essere, o facendola essere altrimenti da quel che prima non fosse, quella verità non sarebbe più raffigurabile come un punto fermo e già determinato, al quale il pensiero possa e debba rivolgersi.

Il rapporto dunque tra verità e pensiero c'è bensì, ma non essenziale al concetto della verità. Nè potrà dirsi essenziale al concetto del pensiero: tant'è che questo può essere sì vero e sì falso, non essendo per sua natura in intima attinenza con la verità, nè con l'errore.

La verità, pertanto, è bensì intelligibile; ma questa intelligibilità dice una relazione solo a un possibile intelletto (reale magari, ma trascendente, come intelletto divino), e non al pensiero che ha da concepirla, di là dalla sua sfera soggettiva, come in se medesima intelligibile.

Conclusione: la verità in sè non ha relazione col pensiero (col pensiero in atto, per cui è verità, e che ad essa volgesi).

9. La verità, non rapporto, ma termine di rapporto.

Se così è, la verità, che noi abbiamo definita come rapporto, non puro pensiero subbiettivo nè puro logo obbiettivo, non soggetto nè semplice oggetto, ma sintesi di questi due termini conguagliati dal processo del conoscere, per cui, secondo l'espressione platonica, il pensiero dice l'essere com'è; questa verità ci si trasfigura in un termine solo del rapporto, che assorbe in sè tutto il valore della verità, non lasciando fuori di sè altro che un termine, spoglio d'ogni significato logico, qual'è il soggetto col suo desiderio insoddisfatto della verità. Si potrà continuare a dire che questa verità è il termine del pensiero o la norma, che è proporzionata perciò alle leggi del pensiero: ma, considerato il rapporto come accidentale, esso non potrà mai aggiungere nulla al logo obbiettivamente inteso: e questo, come tale, nella sua astratta unità, resterà *tutta* la verità.

10. La verità come unità indifferenziata, e la sua definizione classica.

La conclusione finale è, che il logo sarà verità come presupposto del pensiero, non come medesimezza di un termine con l'altro: che, cioè, questa medesimezza, che si vedrà sempre ripullulare dal seno stesso dell'astratto termine unico, non sarà più intesa (come solo è veramente possibile che s'intenda) quasi l'immedesimarsi del differente, sibbene come l'indifferenziamento dell'astratto uno, che è seco stesso identico, non perchè vinca e risolva alcuna differenza che sorga dal suo interno, ma perchè, impietrato e astratto com'è, non ha in sè differenza da riassorbire.

Questo il concetto della verità trascendente, che giace nel fondo della classica definizione scolastica, ereditata dal platonismo e pienamente rispondente al punto di vista dell'antica filosofia che s'è definito di sopra[1]: *veritas intellectus*, come disse Tommaso d'Aquino[2], *est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est.* Definizione, che il potente ingegno dell'Aquinate si sforza di ravvivare facendo della *res* una realtà non affatto esteriore e indifferente al pensiero, anzi la realtà conosciuta in sè, perchè derivante da quella *scientia Dei* che è *causa rerum.* Ma i suoi sforzi non mutano la situazione fondamentale del pensiero (in atto) di fronte alla *res* (considerata non per quel che è in sè, prodotta dall'intelletto divino, ma per quel che è rispetto all'intelletto umano che la conosce): situazione, per cui da un lato c'è l'intelletto, dall'altro la cosa; e poichè la cosa è tutto, l'intelletto allora è nel vero quando si adegui alla cosa.

Lo stesso concetto, dopo quasi sei secoli, si ritrova (per addurre in esempio un altro gran nome) nel Rosmini, il quale, come tanti altri, chiama c r i t e r i o d e l l a v e r i t à quella «re-

---

[1] Introduzione, cap. II.

[2] *Contra gentiles*, I, 59: cfr. GENTILE, *I Problemi della Scolastica*, Bari, Laterza, 1913, p. 94 e ss.

gola, coll'uso della quale si può discernere il vero dal falso »: regola suprema, immediata, « che non abbia bisogno di mutuare la sua efficacia da qualche cos'altro diverso da sè e che sia evidente, cioè contenga una necessità oggettiva, secondo la quale non si possa a meno di reputar vero ciò che le è conforme, falso ciò che le è difforme »[1]. E poichè per lui si conosce checchessia, in quanto si conosce prima di tutto che è, e l'essere (ideale) è quindi la forma d'ogni cognizione, anche per lui la formula del criterio della verità è nella proposizione: « Quello che apprende lo spirito umano è vero se è conforme all'essere, ed è falso se non gli è conforme ». Proposizione equivalente alla definizione testè riferita, ma che il Rosmini s'affretta a commentare dimostrando in maniera esplicita che la verità, in tale posizione, non è propriamente la conformità, ma il modello a cui lo spirito dee conformarsi[2]: l'unico termine astratto, o logo obbiettivo, come già s'è chiarito.

11. Sopravvivenza del concetto antico della verità trascendente nella filosofia moderna immanentistica.

Si noti bene per altro che questo non è solo il concetto della verità proprio degli Scolastici e dei filosofi educati sui dottori latini del Medio Evo. Questo concetto, com'è in Platone e in Aristotele, si ritrova nei tempi moderni in Descartes e in Bacone, si ritrova anche in Kant, e perfino in Hegel;

---

[1] *Logica*, nn. 1044-87.

[2] Egli dice: « Ma anche indipendentemente da questa dimostrazione e per un'altra via si può provare che l'essere è la verità. Che cos'è la verità? In questa domanda c'è anche la risposta. Poichè, domandando che cos'È, si viene a dire che quando noi diciamo quello che ella È, abbiamo risposto alla domanda. Ma l'essere è appunto ciò che È, e che è per essenza, perchè è l'essere. Se quello che È, È quello che È, dunque quello che È, è la verità: dunque l'essere è la verità ». E avverte in nota che « queste dimostrazioni sono riflesse, e non danno già all'essere la verità, ma sì mostrano che egli è la verità anteriormente ad ogni dimostrazione » (n. 1048 e *n*).

si ritrova nei recenti positivisti, e giace in fondo al pensiero comune con la forza d'una fede profondamente radicata: poichè non pare si possa altrimenti salvare e garantire l'oggettività del vero (che è la sua necessità e universalità, ossia quel δεσμὸς platonico, onde preme allo spirito legare e rinsaldare la verità, che è la sua vita e la vita del tutto, poichè tutto è in quanto è vero), se il vero non si proietta di là dal pensiero attuale.

Si noti altresì che il concetto della verità trascendente può assumere un doppio aspetto, secondo che la metafisica, su cui si fonda, è materialistica o idealistica; secondo che suppone quale forma fondamentale del conoscere la sensazione, ovvero la ragione o intelletto. Il materialista si sforzerà, attraverso la sensazione e processi logici aderenti alla norma della sensazione, di far coincidere la conoscenza con la realtà spaziale, ossia con la verità in cui per se medesimo si può dommaticamente ritenere intelligibile la realtà che col suo meccanismo genera la sensazione. L'idealista metafisico, intellettualista, procurerà con una forma di cognizione metempirica immediata (idee innate) di rendere possibile la congruenza del pensiero con le idee, ossia con la verità in cui dommaticamente egli presume intelligibile la realtà ideale. Ma l'uno e l'altro hanno una verità esterna al pensiero e già costituita quale verità nella sua esteriorità, ἐν βυθῷ, come disse uno degli antesignani del materialismo, Democrito [1]. E l'uno e l'altro in sostanza fanno della cognizione (sensibile o intellettuale che si dica) un intuito: la cui essenza consiste nell'immediatezza del rapporto conoscitivo tra soggetto o oggetto. Immediatezza che ha questo significato: che il soggetto non introduca nella verità nulla di suo, mediante suoi processi, estranei alla natura trascendente della verità, posto che questa sia già assoluta e perfetta in sè in guisa che ogni

---

[1] Ἐτεῇ δὲ οὐδὲν · ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη: DIOG. L. IX, 72; cfr. CICER., *Acad. pr.*, II, 32: *Naturam accusa, quae in profundo veritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit.*

elemento soggettivo non possa essere in lei se non un'intrusione e una causa di perturbamento.

L'intuito può dirsi il primo corollario gnoseologico dell'astratto concetto della verità concepita trascendente al pensiero: poichè, se la verità è tutta di là del pensiero, ne segue immediatamente che vera cognizione potrà essere soltanto quella in cui non intervenga attività di sorta del soggetto, e questo piuttosto sia fatto soggetto dalla presenza automatica (evidenza) dell'oggetto.

Tale la concezione del conoscere in Platone e in tutta la sua scuola. Tale pure la concezione del conoscere in Aristotele, che fa dell'anima, prima della sensazione, una *tabula rasa*; e quando essa abbia raccolta come anima sensitiva tutto il materiale della conoscenza, ne fa una semplice potenza di conoscere che ha bisogno, come s'è ricordato, dell'accessione estrinseca dell'eterno intelletto per conoscere in atto. E tutto l'innatismo o razionalismo, da una parte, come tutto l'empirismo, dall'altra, che dopo Platone e Aristotele per venti secoli si contrastano il campo, muovono sempre, con temperamenti talvolta, ma insufficienti a scalzare dalla base il concetto della trascendenza della verità, da questa idea di un conoscere, in cui non solo la prima parte, ma il tutto spetti all'oggetto, e il pensiero non sia se non passività e contemplazione affatto inoperosa.

12. Assurdo di tale concetto.

Tale concetto della verità, è agevole argomentarlo da tutto ciò che abbiamo premesso intorno alla sua genesi ideale, è assurdo. E con la sua impensabilità esso è stato uno dei fermenti del pensiero speculativo; una, voglio dire, delle cause più efficaci del suo svolgimento storico. La teoria dell'intuito invocata a garantire l'oggettività (necessità, universalità) del pensiero, cioè la sua verità, pare che riesca all'intento: ma la verità che esso può garentire, rimane un nome vano. Giacchè la verità che si cerca è quella del pensiero; e il pensiero nell'intuito non c'è più. Il pensiero, che si concepisce come

intuito per affisarsi tutto nel proprio oggetto, fa astrazione da se stesso, e cioè sopprime se stesso sopprimendo anche l'oggetto, termine del suo affisarsi. Certo, lo sopprimerebbe, se riuscisse infatti a sopprimere se stesso, facendo astrazione da quell'attività con cui pone sè e l'oggetto, l'uno di fronte all'altro, senza termine medio. Dove, senza che ne abbia coscienza riflessa, il vero oggetto non è il contenuto dell'intuito (di un intuito irrealizzabile), ma questo rapporto in cui si fa consistere l'intuito; rapporto tra due termini, pensati entrambi dall'attuale soggetto, mercè un laborioso processo dottrinale, che non è davvero niente d'immediato, anzi una faticosa filosofia (non sofia!) del pensatore che parla di questo intuito.

Capitolo II

LA VERITÀ IMMANENTE

1. Conciliazione della trascendenza del vero con l'attività dello spirito.

L'assurdo della verità trascendente porta il pensiero al concetto opposto della verità immanente, quando non lo abbandoni nello scetticismo; che però non può essere mai se non dubbio che spinga di collo in collo, come dice Dante: cioè principio d'un nuovo filosofare positivo. Ma la verità immanente a gran fatica si libera dalle spire della filosofia che avvolge il pensiero e lo affigge e stringe a quell'ideale inattingibile d'una verità estrasoggettiva.

Il concetto della verità immanente non si conquista d'un tratto; poichè, di fronte alle difficoltà derivanti dalla prima concezione, il pensiero non può adergersi a una coscienza della propria autarchia, che non sia meramente negativa e scettica. Se la verità, che noi dovremmo attingere, è quella che, supposta affatto esterna al soggetto, riesce inattingibile perchè sopprime il soggetto, e se il soggetto intanto vien messo a questo sbaraglio dalla esigenza profonda di una verità che per essere tale debba trascendere il soggetto, il problema che prima si presenta è quello di conciliare la trascendenza del vero e l'attività dello spirito. Questa la prima forma della ricerca d'una verità che sfugga all'assurdo dell'astratta trascendenza.

2. *Veritas adaequatio intellectus et sensus*
ovvero *intellectus et intellectus.*

È possibile infatti, e storicamente è stato più volte sperimentato, il tentativo di non sopprimere nè la trascendenza del logo nè l'energia dello spirito per cui il logo vale. E questo tentativo s'è fatto in passato sì rispetto alle concezioni materialistiche come rispetto alle concezioni idealistiche della metafisica. Si può considerare per la forma caratteristica della metafisica moderna. L'empirismo moderno infatti non fa stregua del conoscere, *sic et simpliciter*, la realtà materiale esterna; assevera anzi di non aver modo di conoscere questa realtà e non poterla perciò ritenere, per cognizione che ne abbia, nè materiale nè ideale. La sua realtà, norma della cognizione, è la sensazione, la quale non è rispecchiamento dell'esterno, bensì il punto di partenza della cognizione; in guisa che la verità consiste non nell'*adaequatio intellectus et rei*, ma nell'*adaequatio intellectus et sensus.* Kant stesso, contro l'idealismo soggettivo di Berkeley, afferma l'oggettività esser salva nel suo idealismo trascendentale, perchè questo fonda la cognizione, per quanto elaborata del soggetto, sui dati sensibili, che non sono produzione dello stesso soggetto. Locke, il maggiore rappresentante del moderno empirismo, poggia tutta la sua dottrina del conoscere sulla distinzione delle idee semplici, dati elementari dell'esperienza, dalle idee complesse, che non aggiungono nulla alle semplici. Hume, l'assertore più rigido di questo concetto dell'empirismo, nega la validità obbiettiva dei rapporti tra i dati forniti dalle sensazioni, poichè i rapporti non sono dati. Sicchè la verità è nella sensazione, considerata, non come un *posterius* (attestazione del mondo esterno), ma come un *prius* assoluto del processo conoscitivo.

E quello che Locke dice dal punto di vista empirico, lo dice Cartesio dal punto di vista idealistico, aprioristico. L'intelletto, anche per lui, costruisce, con le sue sintesi, ma senza aggiunger nulla alle idee, oggetto di immediato intuito, e che non sono, al dire di Cartesio, « distinte dalla

nostra facoltà di pensare »[1]. E il motivo di questo concetto è largamente svolto nella dottrina giobertiana della riflessione, che presuppone l'intuito della verità, costitutivo della stessa essenza dell'intelletto; il quale da solo non è cognizione, ma cognizione diventa mediante la riflessione che lo porta a grado a grado alla coscienza attraverso il procedimento scientifico. Anche per l'idealista perciò la verità non può dirsi più propriamente *adaequatio intellectus et rei*, anzi piuttosto *intellectus et intellectus*.

3. Difficoltà di questa nuova posizione.

Questo tentativo immanentistico conserva tuttavia i difetti della concezione della trascendenza assoluta, perchè, chi ben guardi, la rivendicazione che esso fa dell'energia del soggetto, è solo apparente. E però nel capitolo precedente si asserì che in sostanza il concetto della verità trascendente sopravvive anche nei sistemi della filosofia moderna, quantunque a questi non manchi la consapevolezza dell'assurdo d'un tal concetto condotto agli estremi. Il dato intuitivo (sensibile o ideale) raddoppia piuttosto, anzi che diminuire e tanto meno eliminare, le difficoltà inerenti all'essere, democriteo o platonico, termine del pensiero. Le raddoppia, perchè esso non è la cognizione (e lo dimostra Hume); e non è nè pure quella riposta verità che esso sta a rappresentare nel soggetto: in guisa che all'unica dualità da cui moveva il puro concetto trascendente, ne sottentrano due: x (realtà) e dato intuitivo; dato intuitivo e cognizione.

Il dato, per proteste che si facciano di non volerlo trascendere, e di considerarlo piuttosto come il principio (principio d'una conoscenza puramente fenomenica, come dice l'empirista), per industria che si ponga (per es., in Descartes)

---

[1] « Non enim unquam scripsi vel iudicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi »: DESCARTES, *Notae in Programma quoddam*, in *Oeuvres*, ed. Adam - Tannery, VIII, 353.

a immedesimarlo con lo stesso intelletto, rimane sempre un dato, chc suppone il dante, un'attività esterna al soggetto. Il maggiore sforzo per tagliare i ponti, per così dire, dietro al dato, e costringere il soggetto a far assegnamento su quello solo che è al di qua di esso dato, fu quello di Kant, che pure fonda l'oggettività della materia dell'esperienza nel noumeno. Descartes arriva a dire che « la conoscenza intuitiva è un'illustrazione dello spirito, ond'egli vede nella luce di Dio le cose che a questo piace di scoprirgli mercè un'impressione diretta dello splendore divino sul nostro intelletto, che in ciò non va considerato come agente, bensì soltanto come ricevente i raggi della divinità »[1]. Ed ecco che riproduce tal quale la posizione platonica, per cui non è l'anima che fa le idee, ma sono le idee (l'essere) che fanno l'anima.

D'altra parte, qual è il motivo che spinge l'empirismo moderno ad opporsi al dommatismo della dottrina delle idee innate e d'ogni cognizione a priori, se non il concetto che l'attività spirituale, per sè, è un'attività vuota, e che tutto il suo contenuto debba prevenire a lei dall'esterno mediante la sensazione? Noi non conosceremo il come e il quale di quest'essere esterno, che limita lo spirito e lo governa (benchè, una volta concepitolo come esterno, abbiamo con ciò determinato la qualità sua, perchè, negato lo spirito, non resta che la molteplicità della materia spaziale)[2]; ma ne sapremo bene il che: poichè sapremo che senza di esso non sorgerebbe in eterno in sensazione. E allora abbiamo, come a dire, due principii (o verità) al nostro conoscere: un primo principio (πρὸς ἡμᾶς), che sarà il dato; e un secondo principio, a cui si appoggia il primo, e che sarà il dante. Il quale sarà poi il vero e assoluto principio, senza del quale cadrebbe tutta la verità del conoscere.

E chi proverà questo secondo principio, radice del primo? Si argomenterà dall'intelletto? Ma se l'intelletto ha la sua base legittima nel primo principio, prescindendo dal quale esso

[1] *Oeuvres*, V, 136.
[2] Vedi *Teoria generale dello spirito*[3], p. 111 e ss.

cade nel vuoto! Ecco il dommatismo della verità trascendente che risorge col suo assurdo insanabile.

Ancora. Il dato non è l'attività elaboratrice del dato: l'intuito, per usare il linguaggio giobertiano, non è la riflessione. L'intuito è tutto, e la riflessione deve adeguarsi all'intuito. Ma, posta la qualità, *hic Rhodus, hic salta*: o si resta nella dualità, e non c'è intuito per la riflessione, e non c'è conoscenza, perchè questa è la riflessione sull'oggetto intuito; o si abolisce la dualità, risolvendo affatto la riflessione nell'intuito; e rimane il solo intuito, senza riflessione; verità calata bensì, miracolosamente, dentro il soggetto, ma giacente qui, inafferrabile alla coscienza, ossia riproducente in questo spirito così, fantasticamente, concepito, la stessa posizione di dianzi tra lo spirito e il suo opposto, la quale rende impossibile lo spirito: e quello che nel seno dello spirito rimarrebbe a rappresentare la funzione veramente spirituale, vien soffocato dall'oggettività del vero, contenuto dell'intuito.

4. Dottrina di Protagora.

Ne segue che la verità, se ha da essere verità della cognizione, non dev'essere presupposta alla cognizione, nè fuori, nè dentro allo spirito; poichè una verità presupposta all'atto conoscitivo dentro di esso spezza lo spirito in due parti tanto diverse e tra loro opposte, quanto si possono pensare che siano lo spirito e una realtà esterna al medesimo. La verità non presupposta all'atto del conoscere è la verità immanente, della quale il primo assertore nella storia della filosofia è stato Protagora d'Abdera. Ma il suo concetto dell'immanenza della verità, riecheggiato a volta a volta in tante teorie gnoseologiche della filosofia moderna, è più adatto a dimostrare come non dev'essere, anzi che a chiarire come debba piuttosto essere concepito questo concetto essenziale d'ogni vera logica.

La sua celebre sentenza messa al principio dell'opera che sappiamo aver egli scritto sulla *Verità*, che « di tutte le cose misura è l'uomo, di quelle che sono come sono, e di quelle

che non sono come non sono », negava, secondo l'esposizione che ne fa Platone nel *Teeteto*, l'antecedenza d'un essere al conoscere, fatto consistere nel puntuale incontro dell'agente (oggetto) col paziente (soggetto del conoscere) nel perpetuo moto di tutto. Sicchè l'essere conosciuto in tanto è, ed è quello che è, in quanto conosciuto. Non già che il soggetto lo ponga: poichè il soggetto stesso è quel determinato soggetto di quella determinata conoscenza in funzione dell'oggetto in cui s'incontra; ma senza il soggetto, a cui l'oggetto si riferisce, nè anche questo è possibile: o, più precisamente, fuori del rapporto, in cui l'oggetto è pel soggetto e questo per quello, non c'è, nè è concepibile oggetto, nè soggetto. Per fissare la dottrina di Protagora si può dire che la realtà per lui è relazione, e questa relazione è, o vuol essere, conoscenza.

5. La verità di Protagora è relazione, ma non è conoscenza.

In tale dottrina, che si suol denominare antropometrismo o soggettivismo, e che meglio si direbbe relativismo (come correlativismo), il concetto della verità trascendente pare sia sparito. A questo titolo Platone la combatte, prendendosene giuoco con l'opporre che se vero è quel che pare a ciascuno, Protagora dovrà pure convenire che vera sia pel suo avversario la dottrina contraria, in quanto anch'essa all'avversario par vera. Obbiezione che Protagora, se realmente, come con la solita ironia immagina Socrate nel dialogo platonico, avesse potuto levar il capo dalla tomba, avrebbe potuto ribattere benissimo con quella stessa risposta che ad analoga obbiezione oppone il nostro Gioberti [1]: dove questi prevede che alla sua dottrina della poligonia del cattolicismo, per cui sono da ammettere tanti cattolicismi, quanti gli uomini che lo abbracciano, si obbietterà che « il papa, i vescovi, ecc. non intendono il cattolicismo a questo modo »; e replica: « Coloro

[1] Gioberti, *Nuova Protologia*, a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1912, vol. II, p. 155.

che mi fanno questa obbiezione, non m'intendono; rispondo che, se lo intendessero a mio modo, non avrei ragione, ma torto ». Nel convenire appunto che per suo conto Socrate abbia ragione contro di lui, Protagora dimostrerebbe la superiorità della sua dottrina su quella di Socrate: infatti, secondo questa dottrina, se ha ragione Socrate, Protagora ha torto; secondo, invece, quella di Protagora, ha ragione Protagora, e perciò ha ragione anche Socrate.

La dottrina di Protagora non è direttamente scettica, come apparisce a Platone; ossia non è scettica per la ragione che crede Platone. E di fronte all'Eleatismo, che Platone vuol rinnovare nel mondo ideale, Protagora rappresenta senza dubbio un principio superiore. Ma la sua dottrina non si sottrae davvero al presupposto della verità trascendente, che è la base dell'Eleatismo e del Platonismo, e non può quindi superare quella posizione negativa del pensiero che fa d'uopo superare affinchè il suo relativismo riesca a una dottrina del conoscere positiva, e non, in fondo, scettica.

L'uomo di Protagora, misura di tutte le cose, non è vero e proprio soggetto del conoscere: bensì esso stesso, uno degli oggetti presenti al soggetto che è attualmente tale. Per raggiungere il concetto di questo reale soggetto occorrerà la evoluzione millenaria dell'idea cristiana. In sostanza, nel pensiero di Protagora ci sono due soggetti (due uomini), radicalmente distinti e diversi: uno è quello che costruisce la dottrina che abbiamo accennata, e vede il soggetto sorgere dal cozzo degli atomi, eternamente in moto e tra loro cozzanti; l'altro, questo soggetto fluttante nel flusso del reale. Egli riconosce come soggetto (ἄνθρωπος μέτρον) quest'ultimo, e non ha neppur coscienza del primo. Non era possibile averne coscienza senza proporsi in tutt'altro modo il problema della misura di tutte le cose, o del conoscere. Ossia, il suo uomo è una cosa tra le cose (πάντων χρηκημάτων), e non propriamente il soggetto. E quindi, facendo sistema con le cose, esso viene assorbito in una realtà, che è tutta oggetto, non soggetto del conoscere; e lascia fuori di sè il processo conoscitivo (la *Verità* che scrive Protagora), come una superfetazione del reale,

qualche cosa che non ha posto nel vero essere, e a cui, per sforzi che ei faccia di adeguarsi alla verità, questa rimane eternamente inattingibile: proprio come nella posizione a cui Protagora intende contrapporsi.

6. Lo scoglio dell'immanentismo.

Perciò, come abbiamo avvertito, l'immanentismo protagoreo ci dimostra il difetto che deve evitare l'immanentismo il quale voglia davvero sfuggire all'assurdo della trascendenza, ma non ci fornisce l'esatto concetto della verità immanente. Il quale però, almeno nel suo carattere fondamentale, scaturisce dalla nostra critica del protagorismo. La verità, il logo è relazione; ma relazione che sia conoscenza; quale è possibile soltanto se relazione tra oggetto e soggetto: relazione a priori, la quale pone i suoi termini, e non li presuppone. Ormai è chiaro che: 1° una verità trascendente il soggetto non è verità o realtà conoscibile; 2° nè è verità una verità immanente al soggetto, ma trascendente l'atto del soggetto conoscente; 3° nè è verità una verità immanente al soggetto stesso come conoscere, ma trascendente l'attualità di questo conoscere in una concezione naturalistica del pensiero. La sola verità che noi possiamo abbracciare e legare con ferrea catena, secondo il legittimo desiderio di Platone e l'eterno bisogno dell'uomo, è quella che nasce e si sviluppa col soggetto, in quanto conoscere in atto.

7. Il dualismo della verità e della sua norma e il difetto della verità come fatto.

Ma questo carattere non basta certo a chiarire l'essenza della verità. La quale, immanente all'atto del conoscere, che è come dire al soggetto che l'apprende, non dev'essere l'astratto opposto del logo trascendente: perchè i due opposti anche questa volta si confonderebbero e sarebbero la stessa cosa. E convien fin da principio insistere su questo punto, perchè la forza che ha spinto in ogni tempo e spinge

tuttavia lo spirito umano a collocare la verità in alto, fuori d'ogni vicenda mutevole del soggetto, è la fuga appunto di quel che costituisce agli occhi nostri il gran difetto dell'astratto logo trascendente. Non è la caducità del soggetto che spinge verso l'oggetto: il soggetto cade, ma risorge: sbaglia, ma si corregge; e allo stesso Platone il regno della generazione e della morte, del transeunte e caduco, si rappresenta splendidamente nel *Convito* come un'ascensione di grado in grado per la scala d'Amore verso le idee, l'eterno e il divino. Che c'importerebbe di perdere una verità, una di quelle caduche verità che soltanto pare possano germogliare nel terreno del soggetto, se per ognuna che ne perdiamo, se ne acquista una di maggior valore, quale è appunto quella che scaccia la precedente? Egli è che la cognizione del soggetto non ragguagliata a un modello superiore alla cognizione stessa è un fatto bruto e senza valore, che non si può giudicare come vero in contrapposto all'errore.

Diventa un fatto, che non può essere più misurato: quello appunto che è il logo in sè, di là dal pensiero: verità che è quel che è, non come posizione di sè, in quanto esclusione del suo contrario (l'errore), ma essere immediato, e perciò privo d'ogni valore.

Affinchè, dunque, il soggetto che ha in sè la verità, non sia quel che teme chi si rifugia nel concetto della verità trascendente, non dev'essere nè pure quello che fa, viceversa, rifuggire da questo concetto: non dev'essere niente di immediato. L'immanentismo deve sorpassare la dualità, che abbiamo additata nella concezione della verità trascendente, data la quale non è più possibile quell'unità di pensiero e di logo, in cui la verità consiste; ma non deve sopprimere ogni dualità per affermare questa unità. La quale non sarebbe poi altro che l'unità astratta, che solo è afferrabile da chi si propone quella tale dualità. È forza che l'astratta dualità ceda il luogo a quella concreta dualità, la quale anzi che contenere l'unità (una e un'altra unità), essa stessa è contenuta nell'unità. Il pensiero può essere in possesso, o se si vuole, in presenza della verità, a patto di avere

dentro di sè questa verità non come il suo essere immediato, ma come il suo proprio processo, che è unità sintetica, posizione di sè in quanto insieme posizione di altro.

8. Il principio della teorica volontaristica della verità.

A quest'intimità del vero al soggetto come posizione di sè mirò la dottrina profonda svolta nel Medio Evo da Duns Scoto, ripresa nell'età moderna da Cartesio, nonchè dal nostro Rosmini; dottrina d'ispirazione schiettamente cristiana, e che si può dire la dottrina volontaristica della verità. La quale si fonda su questo concetto, che la verità vale come verità quando non è il presupposto, ma l'affermazione dello spirito nella sua libertà. Cartesio muove, lo abbiamo visto, dalla concezione della verità trascendente, e le idee, che sono la verità, vengono intuite, secondo lui, dall'intelletto. Ma, data l'immediatezza dell'essere, data l'immediatezza dell'intuito intellettuale, dato che la verità è già in noi, senza l'opera nostra, come spiegarsi l'errore? Chè se sbagliare non si può, la verità non è vera. Ed ecco venire al soccorso dello spirito inteso come intelletto un'altra attività.

Gli errori dipendono, dice Cartesio [1], « dal concorso di due cause, cioè, della potenza di conoscere che è in me, e della potenza di scegliere, o del mio libero arbitrio: cioè del mio intelletto e della mia volontà. Giacchè, con l'intelletto solo io non affermo nè nego alcuna cosa, ma concepisco solamente le idee delle cose, che posso affermare o negare ».

Tutt'al più, dirà il Rosmini [2], io, col solo intelletto, pronuncio giudizi possibili, ma non giudizi reali: per i quali occorre assentire o dissentire da quei giudizi. E questo si fa per mezzo della libertà di scelta, propria del soggetto in quanto volontà, che interviene ad affermare o negare, se-

---

[1] *Medit. IV* in *Oeuvres,* IX, 45.

[2] *Logica*, n. 87. Sulla dottrina rosminiana del riconoscimento libero, e perciò moralmente valutabile, del vero, cfr. le mie *Osservazioni* in Rosmini, *Il principio della morale*[2], Bari, Laterza, 1921, p. 209 ss.

guire o fuggire, e per cui soltanto è possibile che il soggetto aderisca al contenuto dell'intelletto, e affermi quindi la verità, o che, lasciandosi attrarre dalle fallaci apparenze delle cose sensibili (poichè essa spazia di là dai limiti entro i quali è chiusa la semplice cognizione dell'intelletto), non vi presti la sua adesione e cada quindi in errore. L'adesione, il riconoscimento della verità, per cui solo è concepibile la distinzione, essenziale alla verità, tra verità ed errore, non è un semplice fatto meccanico ed immediato, poichè è celebrazione di libertà del soggetto. La volontà non aggiunge nulla al conosciuto dell'intelletto; ma, da morto obbietto di contemplazione, ne fa un bene, un valore, un che di vivente nella vita del soggetto che l'assume in sè.

« A quella guisa », dice il Rosmini [1] « che un uomo, introdotto in una stanza piena di cose di gran valore, dove tuttavia ci avessero tra molte rare gemme mescolate de' vetri, e gli fosse dato facoltà prendersi quella parte de' tesori che a lui meglio paresse, si farebbe prima a contemplare tante ricchezze procurando di discernere le vere dalle false, e poi s'approprierebbe quelle che gli sembrassero vere gioie: così accade delle cognizioni e delle opinioni, che altro è l'atto dell'intuirle semplicemente e altro l'atto di esaminarne il valore, ossia di pesare le ragioni de' giudizi possibili, ed altro ancora l'atto del prendersele e farle proprie e personali, che è l'assenso. L'indole propria dell'atto di vedere colla mente, consiste in questo, che con esso gli oggetti si riguardano in sè, senza relazione col soggetto: laonde non si può dire ancora che gli oggetti intuiti sieno dell'intuente. Ma quando il soggetto non solo intuisce, ma fa altresì l'atto d'assentire, con quest'atto egli unisce sè agli oggetti, che pur sono senza di lui, e vi si sottomette come alla verità: accetta personalmente gli oggetti come veri, e come tali anche amabili, e norme a cui conformare se stesso. In questo fatto, col quale l'ente intellettivo aderisce tutto agli oggetti, aumentando così il proprio essere

---

[1] *Logica*, n. 301.

soggettivo colla partecipazione dell'essere oggettivo, giace un grande arcano ».

Non si potrebbe esprimere meglio l'astrattezza della verità come posizione intellettuale immediata (oggetto d'un vedere); e la concretezza e la vita che essa acquista nell'atto libero della volontà che la fa sua, aumentando il proprio essere soggettivo, cioè ponendo, a rigore, se stessa come quella tale volontà affermatrice e valutatrice. Il sottomettersi alla verità non dipende dall'esserci la verità; bensì dal riconoscerla che fa il soggetto come tale; riconoscimento, prima del quale la verità può essere intuita, ma senza essere dell'intuente, cioè senza potersi dire tuttavia in relazione col soggetto, per cui dev'essere verità. Di qui parrebbe che la verità non astratta, come è possibile, ma concreta, come quella che essa è sempre, in quanto è legata all'animo nostro e lega l'animo nostro, fosse creata dalla volontà nell'atto di creare se stessa.

9. *Veritas adaequatio voluntatis et intellectus.*

Ma la dottrina volontaristica della verità (*adaequatio voluntatis et intellectus*) incorre nel duplice difetto della teoria della verità come *adaequatio intellectus et intellectus*; e non riesce a fondare il giustissimo principio, a cui accenna, della unità di libertà e di verità. In essa infatti perdura l'astrattezza (bisogna dir così) del concetto originario della volontà, quale si trova, p. e., in Paolo Tarsense, per cui lo spirito (come volontà) dovrebbe esser tutto. Si pone infatti questa grande esigenza; ma lo spirito ha di contro di sè il suo limite, la natura, la carne, il peccato: che sono, non prodotto dello spirito, ma presupposto suo, antecedente, rispetto al quale esso è perciò, non volontà (spirito produttore del suo mondo), ma intelletto (spirito spettatore passivo del suo mondo). Ora, la volontà che sia soltanto volontà, lasciando fuori di sè e accanto a sè l'intelletto, non può essere vera volontà: tale essendo la natura prepotente dello spirito, di dover esser tutto o nulla, assolutamente. *Aut Caesar aut nihil.* La volontà è

volontà se libera, e però creatrice del suo essere; ma, se è con l'intelletto, vuol dire che oltre l'essere che è veramente suo perchè da lei posto, ce n'è un altro, termine dell'intelletto; e quest'altro la limiterà, e ne renderà quindi impossibile la libertà. Dal domma del peccato deriva di necessità, come avremo occasione di ricordare, quello della grazia.

10. Critica del volontarismo.

Così la dottrina dell'*adaequatio voluntatis et intellectus* si fonda, come abbiamo detto, sull'opposizione tra volontà e intelletto: quella infinita e libera, avverte Cartesio, questo finito e determinato. Orbene, senza ripetere qui quello che fu detto già della difficoltà che permane circa il rapporto tra l'intelletto e la verità, termine esterno e presupposto dell'intuito intellettuale, qui ci troviamo innanzi a nuove difficoltà, derivanti dalla nuova opposizione tra intelletto e volontà. La quale è invocata a celebrare un atto di libertà, per cui la verità riesca tutta cosa del soggetto, valore della sua personalità; ma è messa in condizione di non potere esercitare nessuna libertà, e perchè, come facoltà distinta dall'intelletto, si potrà forse pensare che agisca, ma non potrà mai prendere cognizione di quel che è già conosciuto dall'intelletto; e potrà quindi spiegare un'azione ragguagliabile a un puro fatto naturale, ma non un giudizio, quale dovrebbe essere l'adesione o scelta; e perchè, presupponendo, ancorchè astratta e non sua, una verità, quando pur la vedesse, non potrebbe non essere condizionata da essa, e per essa quindi privata della propria libertà.

È inutile mettere a nudo i paralogismi in cui nelle *Meditazioni* s'intrica Descartes volendo mostrare che tanto più la volontà è libera, quanto più chiare ed evidenti sono le cognizioni che essa presuppone. L'osservazione cartesiana vale quel che vale in relazione a quella grossolana e corpulenta maniera di considerare le cose dello spirito, che è propria del pensiero comune. Basta avvertire che la volontà,

com'è intesa per cotesto volontarismo, non crea, nè può creare, ma dee aver innanzi a sè la verità per appropriarsela; sicchè il suo assenso riesce a una forma d'intuito, in cui la libertà rimane un puro nome, quantunque stia a designare un'esigenza vera e di gran momento.

In sostanza, la volontà di fronte all'intelletto rimane essa stessa in una posizione intellettualistica, in modo che quel che non può l'intelletto, a cui essa si oppone e al cui difetto dovrebbe supplire, non lo può neppur lei. Poichè è fermo che, una volta accettata la relazione intellettualistica dello spirito verso la realtà, non è possibile più correggerla con espedienti estrinseci come quello d'una volontà aggiunta all'intelletto. Se lo spirito è in parte intelletto, è tutto intelletto. E la volontà allora davvero è volontà, quando è pure, essa stessa, intelletto.

CAPITOLO III

LA VERITÀ COME CERTEZZA E COME VALORE

1. Il germe di vero della teoria volontaristica.

La dottrina volontaristica, insufficiente pel suo opporre la volontà all'intelletto, ha tuttavia il gran merito di mettere in evidenza un attributo essenziale della verità, sfuggito a tutto l'intellettualismo antico, quantunque sempre oscuramente incluso nel concetto di verità: l'attributo della spiritualità del valore, e, si può dire, della moralità della verità. Giacchè essa accentua il momento della soggettività del vero, come posizione o dimostrazione della presenza del soggetto nel vero medesimo: che è uno degli aspetti caratteristici della verità immanentisticamente intesa. Il proprio infatti del volontarismo è questa conversione dell'attenzione diretta a cogliere il vero, per dir così, della verità, dal logo al soggetto per cui il logo vale. Al soggetto, si badi, e non più al logo soggettivo o al pensiero pensato dall'intelletto che sia già venuto in possesso del vero. La differenza è di capitale importanza, perchè quando a un logo obbiettivo astratto si è sostituito un logo subbiettivo, nel baratto non si guadagna nulla, come risulta da tutte le analisi precedenti: immediato l'oggetto, immediato il soggetto, sia che si consideri come intuito, sia che si consideri come riflessione, il cui valore è reale solamente quando essa sia adeguata e immedesimata con l'intuito che presuppone. Un soggetto inteso a questo modo non è il soggetto, il cui interesse afferma Platone quando esprime il bisogno di legare la verità. Chi ha questo bisogno e questo interesse è, non il pensiero che

già sia determinato conforme al λόγος ὃς λέγει τὰ ὄντα ὡς ἔστιν; ma chi pensa questo pensiero; la persona che si realizza come una certa attività intelligente nel pensarlo. Il soggetto, insomma, nella sua attualità di soggetto, come autoctisi.

2. Il concetto della verità immanente in rapporto al concetto dello spirito come autoctisi.

Non è caso che questa dottrina risorga nell'età moderna e si affermi con tanto vigore per opera di quel Cartesio, che ben si può dire il fondatore del concetto filosofico del soggetto come autoctisi. Egli stesso vede ed accenna l'intima relazione tra questa sua dottrina della volontarietà della verità e dell'errore, e quella dottrina della certezza, attraverso la quale egli scoprì il nuovo concetto del soggetto, che è in quanto pensa: il cui essere è una generazione identica al pensare. « Esaminando in questi giorni passati », dice infatti nelle *Meditazioni*[1], « se qualche cosa esistesse nel mondo, e conoscendo che dal solo fatto che io esaminavo questa questione, seguiva evidentissimamente che esistevo io stesso, non potevo a meno di giudicare che una cosa che concepivo con tanta chiarezza fosse vera, non già perchè a ciò mi trovassi forzato da alcuna causa esterna, ma soltanto perchè una gran chiarezza era nel mio intelletto, e ne è derivata una grande inclinazione nella mia volontà; e io mi son ridotto a credere con tanto maggior libertà, quanto minore è stata l'indifferenza in cui mi son trovato ». Sicchè la chiarezza estrema della proposizione *Cogito, ergo sum*, per cui Cartesio può sottrarsi al dubbio *de omnibus*, e gittare le basi della certezza della cognizione, è solo un momento astratto della certezza stessa: la quale si compie con l'atto di libertà, che riconosce la chiarezza dell'idea, e cioè ne afferma la certezza.

---

[1] *Medit.* 4a, in *Oeuvres*, IX, pp. 64-7

3. Il concetto della certezza e la logica della fede.

La certezza, dunque, che col *Discorso sul metodo* (come pure col *Nuovo Organo*) diventa il problema logico principale, e quindi il vestibolo di tutta la filosofia moderna; non è la verità che essa astrattamente presuppone, ma l'integrazione e la concretezza della verità, sottratta per lei al dommatismo proprio, come sappiamo, di ogni realtà intellettualisticamente concepita, e quindi particolare, e non filosofica. La verità d'una logica filosofica non può essere se non questa verità che è contenuto della certezza.

Con questa dottrina si rovescia tutta la logica della fede, propria della filosofia intellettualistica. Per la quale, la verità è certa quando è oggettiva; e la πειθὼ ῥητορικὴ di Gorgia [1] è il surrogato della scienza oggettiva, per lui impossibile. La retta opinione di Platone è creduta vera, ma non è vera, perchè non veduta con quella σύνοψις, che è la funzione mentale caratteristica del filosofo [2], il quale scorge ogni idea nella logica necessità del sistema obbiettivo. La fede è atto soggettivo, che ha valore soltanto pel soggetto; e poichè il soggetto vien concepito come uno dei termini della realtà, nel cui organismo ideale consiste il sapere necessario (come uno dei fatti che sono oggetto della scienza, diremmo oggi, e non come la funzione stessa creatrice della scienza), la certezza del sapere è al polo opposto del soggetto, nella verità trascendente.

La fede così pare un sapere immediato, e perciò particolare, laddove la scienza è mediazione e universalità: mediazione, in quanto sistemazione del particolare nell'universale. Il contenuto della fede è bensì pel soggetto che crede; ma non si dimostra, nè vale perciò universalmente: nè per al-

---

[1] Platone, *Gorgia,* 454 E: persuasione rettorica da cui deriva τὸ πιστεύειν ἄνευ τοῦ εἰδέναι.

[2] Platone, *Rep.* VII, 537 C: συνακτέον εἰς σύνοψῖν οἰκιειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος. Μόνη γοῦν ἡ τοιαύτη μάθησις βέβαιος ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται. Καὶ μεγίστη πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή. Ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.

tri soggetti, e nè anche pel soggetto stesso, venutegli meno le circostanze e quello stato suo, da cui la credenza germoglia. È evidente che questa attribuzione dell'immediatezza alla fede come adesione del soggetto alla verità sua, e della mediazione, e conseguente certezza, a un logo obbiettivo e per sè stante, ideal termine della cognizione soggettiva, si regge su un presupposto, che è quello innanzi illustrato del concetto della trascendenza della verità. Per cui la verità, in quanto trascendente, è il principio, e la certezza si consegue solo quando il soggetto si spogli di tutta la sua soggettività e si risolva ed annulli nell'oggetto astratto, in cui, mediante la logica, può immedesimarsi.

Ma, una volta chiarito l'assurdo implicito nel concetto d'una verità trascendente, la verità, in quanto tale, diviene essa l'immediato: e la fede, come antitesi della certezza, anzi che atto del soggetto, è l'astrazione che il soggetto fa da se stesso; e la mediazione, viceversa, consisterà nello spiegarsi dell'attività del soggetto per instaurare, convalidare e valutare la verità astratta. Onde parrebbe che la fede antica si trasfiguri nella nuova certezza, e l'antica certezza si trasmuti per i moderni in una pura fede dommatica; se non fosse più esatto dire che nel nuovo concetto della verità si conciliano e unificano gli antichi opposti della fede e della certezza. Giacchè la fede come puro atto del soggetto diventa certezza solo in quanto non è più immediatezza, anzi quella mediazione appunto che l'antico intellettualismo non poteva vedere nell'attività del soggetto, e si affidava di ritrovare piuttosto nell'oggetto.

4. L'unità della fede e della certezza.

Questo infatti convien avvertire molto attentamente: nel movimento filosofico iniziato da Cartesio col dubbio metodico, per giungere alla critica di Kant e al concetto del soggetto attuale (sottratto a ogni presupposto) della nostra filosofia, non si tende già, come può facilmente sembrare a chi intenda le cose grossolanamente, a sostituire la fede della

volontà alla scienza dell'intelletto. Al punto a cui siamo pervenuti, giova rilevare accuratamente il significato di questa unità di fede e certezza, che è la certezza moderna, come concretezza della verità. La quale è concreta — questo ormai è evidente dalle precedenti indagini — se è certa; ed è certa: 1° se è contenuto immanente all'atto libero del soggetto; che è il carattere della fede; 2° se quest'atto importa in sè, e quindi nel suo contenuto, una mediazione; che è il carattere della certezza.

Come sia possibile questa unità di fede e certezza che è la certezza vera, è chiarito dalla stessa necessità che spingeva l'antica filosofia a dividere prima e contrapporre i due termini, e dibattersi poi tra la tesi e l'atitesi di quella che fu una vera e propria antinomia dell'età di mezzo: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Necessità derivata dal concetto intellettualistico del reale, che, quale presupposto dello spirito, non può essere spirito. Talchè lo spirito non si poteva concepire come quella libera attività che esso è nell'attualità sua, in quanto, p. e., concepisce il reale che è il suo oggetto; ma soltanto come uno degli oggetti. E l'abbiamo visto, nel capitolo precedente, a proposito di Protagora. Ora la fede, atto di libertà d'uno spirito così inteso, non si può intendere come niente di mediato, per la semplice ragione che, quale presupposto esso stesso dello spirito (attuale), fatto cioè, che sia termine di constatazione empirica, e come tale, immediatamente posto rispetto allo spirito che lo pensa, è perchè è: un che di contingente, che può non essere: non legato con quei lacci che debbono stringere la verità. È l'immediatezza dell'atto del soggetto che oppone nella filosofia intellettualistica la fede alla certezza.

Ma se anche il contenuto della certezza, così opposta alla fede, ci si manifesta, quale si è manifestato nell'antecedente analisi, un che d'immediato, noi sappiamo che non è certa nè la verità che era contenuto della vecchia fede, nè quella che le voleva sostituire la vecchia certezza, bensì la verità di una fede che sia essa stessa certezza: che cioè come atto di libertà sià mediato, e come tale, necessario e universale.

E poichè l'impossibilità di vedere nel soggetto la mediazione nasceva dalla posizione intellettualistica in cui lo spirito si collocava per guardare tutto, e quindi anche se stesso, tale impossibilità cade, ove si abbandoni cotesta posizione, e lo spirito non venga più considerato come oggetto, fatto, contenuto di esperienza, anzi come il soggetto di tutti gli oggetti, l'atto che genera tutti i fatti, l'esperienza stessa, che pone via via tutti i suoi contenuti.

5. La verità come valore.

Per raggiungere il pieno concetto di questa certezza, che è il solo per cui possa concepirsi quella verità del pensiero a cui mira la logica, bisogna ritornare al primo principio dell'idealismo cartesiano, che non presuppone l'essere al pensare, ma lo fa consistere appunto nel pensare; e intendere questo pensare come unità dei due termini da Cartesio separati: intelletto e volontà. La quale, in Cartesio, per presupporre l'intelletto, che presuppone l'essere, riesce anch'essa una sorta d'intelletto, e in ultima analisi presuppone anche lei, l'essere.

Qui si scopre subito quell'aspetto della verità che s'è andato finora cercando — che fu l'esigenza implicita di tutto il pensiero antico — ma che doveva restare avvolto nella più oscura nebbia finchè non sorgesse in tutto il suo splendore il sole che può illuminarlo: il valore della verità. Che è l'aspetto a cui sempre si è guardato, ma che non si è potuto finora vedere nettamente, ancorchè non di rado, sopra tutto negli ultimi tempi, energicamente asserito; poichè la posizione intellettualistica non si è superata davvero mai in modo speculativo.

Nella posizione intellettualistica non c'è verso di concepire altra realtà all'infuori di quella che è (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν). Si badi: il significato di questo « è » che in grammatica è un presente, a chi ben rifletta, è quello di un essere già costituitosi (*factum*), la cui azione generatrice è un fatto compiuto. E tale rimane, anche se si muti in un « sarà ». È l'essere della

natura (presupposto dello spirito), la quale si dispiega bensì nel tempo, ma in un tempo contenuto del pensiero, tutto presente già, anzi passato, in quanto viene pensato. Chè la natura è l'oggetto astratto dell'esperienza: ossia quello che è contenuto della nostra esperienza, ma in quanto noi lo stacchiamo da questa esperienza e lo assumiamo, o meglio, lo presumiamo come quel che già era perchè empiricamente lo potessimo conoscere. E in tanto perciò si presenta nell'esperienza presente, in quanto, per sè, come natura, c'è già. C'è già, anche quando sia per realizzarsi domani, come il ritrovarsi del sole a un certo punto dell'orizzonte, o fra millennii, come lo spegnersi di esso: giacchè la previsione non consiste se non nella constatazione d'un processo, che è già attuato e non può più mutare [1].

Bene perciò fu detto che la natura è pensiero pietrificato. E tutto è natura, se non è spirito, ma suo limite e condizione: in natura, ormai è chiaro, si converte lo stesso spirito in quanto lo vediamo nella natura, attività di quell'uomo, che è uno degli esseri che sono oggetti della nostra esperienza. E questa natura non ha valore. Il naturalismo spinoziano, che è la forma più logica della filosofia della realtà intesa come presupposto dello spirito (come s o s t a n z a, nel linguaggio dello stesso Spinoza), è, si può dire, tutto scolpito in quelle famose parole del *Trattato politico*: « *Cum animum ad Politicam* (e altrettanto si ripeterebbe per qualsiasi altra scienza della vita dello spirito) *applicuerim, ut ea, quae ad hanc scientiam spectant eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere... atque adeo humanos affectus, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aëris aestus, frigus, tempestas, tonitrus et alia eiusmodi, quae, tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur, et mens eorum contemplatione aeque gaudet, ac earum rerum*

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*^{3}, cap. XII.

cognitione quae sensibus gratae sunt[1] ». La *libertas animi* di Spinoza è l'apatica e morta comprensione intellettuale, che contiene la verità così come lo specchio contiene l'immagine, o, per usare una frase di Tommaso d'Aquino, come la luce è riflessa nella parete.

6. La *libertas animi* e l'*amor Dei intellectualis* di Spinoza.

Ma questa *libertas animi* cede da ultimo il luogo, nella stessa speculazione spinoziana, e in ogni filosofia intellettualistica (si ricordi infatti l'origine neoplatonica del concetto), a un pathos superiore, all'*amor Dei intellectualis*. Anzi essa da ultimo si svela come questo amore, onde Dio torna a sè come autocoscienza, amando e intendendo se stesso. Il che vuol dire, che in tanto un naturalismo è possibile, in quanto costruzione intellettuale che è inconsapevole celebrazione che lo spirito fa di se medesimo. Il Dio che ritorna a sè come amore intellettuale, non è la sostanza, la natura, quell'astrattezza paragonabile alle linee e ai numeri della matematica, ma è bensì la coscienza di questa sostanza, la filosofia, in cui con ardore religioso si sublima l'anima santa di Spinoza: lo spirito che non può più *intelligere* (come nel caso della matematica e della scienza della natura) con perfetta indipendenza verso il suo oggetto, posto di là da esso, ma solo amando, immedesimandosi con l'oggetto, e sentendo in esso palpitare la propria vita.

7. Il valore come libertà o necessità spirituale.

Così ciò che apparisce allo spirito senza valore suppone lo spirito, a cui apparisce; spirito, che è il valore, e in cui checchessia, apparendogli, attinge valore. La differenza è tutta qui: che la natura è, ma non dev'essere, non è neces-

---

[1] *Tract. pol.*, I, 4; cfr. *Ep.* 30; ed *Ethic.* III praef., dov'è la frase anche più celebre *perinde ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.* Cfr. anche *Eth.*, IV, 35 sch.. 50 sch. e 57 sch.

sario che sia; laddove lo spirito non è se non in quanto deve essere. Quella differenza appunto che Platone additava tra opinione vera e scienza, tra semplice conoscere e conoscere logicamente; ma intesa a dovere.

Per fissare la distinzione tra l'essere delle cose e il dover essere dello spirito, si suole distinguere tra necessità fisica e necessità spirituale; e così spesso si finisce col lasciarsi sfuggire la radice più profonda della distinzione stessa. Per intendersi meglio, convien fermare l'attenzione sull'equivalenza della necessità dell'essere (naturale) con la contingenza[1], e sull'equivalenza invece della necessità del dover essere (essere spirituale) con la libertà. Doppia equivalenza, la quale si scorge appena si consideri che la prima necessità è la necessità della realtà già realizzata, o, come empiricamente si dice, del passato: dell'*irrevocabilis iam praeterita aetas* lucreziana[2], del *semel emissum irrevocabile verbum* di Orazio[3]; e l'altra invece è la necessità dell'atto della realtà che si realizza. La realtà realizzata è necessaria perciò in quanto contingente, laddove la realtà nel suo atto di realizzarsi è necessaria come rapporto fra principio e principiato d'uno svolgimento in corso: rapporto a priori, e, come tale, veramente necessario rispetto ai termini di cui è sintesi. La prima è una necessità dommatica, che si risolve, per la critica, in una non-necessità; la seconda invece, vera, assoluta, critica necessità. La quale non può essere se non, com'è evidente, in relazione al pensiero, in cui deve farsi sentire.

Ed è pure evidente che pel pensiero la necessità è quella sola che rampolla dal seno stesso del pensiero. Il quale di fronte al fatto, alla così detta «verità di fatto», non può vedere nessuna necessità, perchè il fatto, per definizione, è accidentale: è ciò che può non essere, essendo tuttavia il pensiero. Ma di fronte a ciò il cui non-essere importi il non-

---

[1] Intorno alla fallacia del rapporto posto dal contingentismo tra contingenza e libertà cfr. *Teoria generale dello spirito*[3], pp. 145-151.

[2] Lucr. *de rer nat.* I, 468.

[3] *Epist.*, I, 18, 71.

essere del pensiero, questo sente la necessità, poichè il pensiero non può — e questa è la sola necessità che ci sia per lui, — astrarre realmente, consapevolmente, da se stesso.

8. La necessità dello spirito sola necessità assoluta.

Ora ciò da cui il pensiero non può prescindere senza negare se stesso, è soltanto quell'essere che è la realtà in cui esso si realizza (la *substantia cogitans* di Cartesio, lo spirito come autoctisi). Questa realtà ci si presenterà in infinite forme, poichè infinite sono le forme in cui si realizza il pensiero: ma tutte queste forme infinite sono quello che sono in quanto essere del pensiero che pensa. Intendere la necessità di ciò che dev'essere, ossia di ciò che ha valore, è intendere questo essere del pensiero.

Tale essere, a sua volta, si può intendere in due modi ben diversi; e chi non si renda esatto conto della differenza che corre fra questi due modi, non può penetrare nell'ultima essenza di quella necessità, a cui tutti ci sentiamo legati in ogni istante della nostra vita spirituale, mentre pur così difficile ci riesce a dire in che questa necessità consista. Per designare distintamente questi due modi possiamo ancora una volta rifarci dal divario tra il punto di vista astratto o intellettualistico, e il punto di vista concreto proprio dello spiritualismo assoluto; giacchè l'essere del pensiero noi lo possiamo intendere come oggetto di contemplazione o cognizione intuitiva: oggetto intuibile soltanto in virtù di una attività intuitiva che gli si opponga, e che sarà pure pensiero; e lo possiamo, e dobbiamo, intendere pure come quest'attività, che si rappresenta, sia pure intuitivamente, la realtà del pensiero. Se noi, p. e., parliamo di idea, questa idea può essere ideato e ideare: termine del pensiero o pensiero, pensiero pensato o pensiero pensante.

« Può essere », bensì, qui significa soltanto « si può credere che sia »; e si può credere infatti che sia or l'una or l'altra cosa; perchè oltre a pensare, noi analizziamo il pensiero, e astragghiamo un elemento, così analiticamente fissato, dagli

altri elementi. Ma, in realtà, non c'è pensiero se non in quanto pensante, il quale non è oggetto di contemplazione, anzi, se mai, attività contemplante, e, come tale, vera e propria azione, produzione, creazione di essere. Quella creazione operosa, la cui fatica sente ognuno che pensa, e che logora le forze dell'individuo empirico non meno del rude lavoro di chi ara la terra, o di chi col piccone squarcia i fianchi dei monti, o doma le fiere selvagge, o solca i mari, o si leva alto per l'aria a fender con l'ale le nubi. Quell'altro pensiero, che sarebbe pura contemplazione fredda e passiva, esterna alla realtà (e quindi non sarebbe reale!), quello non è pensiero, ma concetto del pensiero partorito dall'intuizione intellettualistica (falsa) della realtà in generale, e dello stesso pensiero. Un concetto insomma che è uno sproposito, e che bisogna pure una volta risolversi, con un po' di buona volontà, a superare e metter da parte, quando si voglia entrare nella via maestra della filosofia consapevole delle sue conquiste ormai veramente sicure e definitive.

9. Idealità della realtà spirituale.

Orbene, se si considera il pensiero come questa realtà in via di prodursi, ci si trova, com'è naturale, innanzi a una realtà *sui generis*, imparagonabile a qualsiasi altra, che a sua volta non si può pensare se non in funzione di questa e in opposizione a questa. L'essenza affatto unica di questa realtà è di essere unità di realtà e idea: realtà in quanto idea, idea in quanto realtà.

L'essere del pensiero nel suo prodursi è acquistar coscienza di sè, costituirsi come concetto di sè; dove l'essere in tanto c'è, in quanto si possiede nella coscienza. In tutto ciò che opponiamo a noi stessi, altro è pensare, altro essere, o fare che l'essere sia. L'idea d'una casa, non è la casa, e tracciarne il disegno non è edificarla. Ma nel pensiero, nello spirito, comunque inteso, il suo essere consiste nel suo porsi innanzi a sè come un certo pensiero, una certa forma spirituale, una certa idea. Dante è quel poeta che egli riuscì

ad essere, realizzando la Commedia, che è tutta un'idea, fuori della quale e senza la quale ei non avrebbe realizzato se stesso: ossia quel che Dante effettivamente fu, ed è. E ogni volta che si pensa checchessia, noi siamo il nostro pensiero, che è coscienza di sè, fuori della quale noi non saremmo quello che, a volta a volta, siamo.

Tale essere unico del pensiero, in cui la realtà è idea e l'idea è realtà, in cui cioè la realtà si idealizza in quanto si realizza, e l'idea si realizza per idearsi, questo è la necessità, il dover essere di ciò che ha valore. Una realtà non ideale è un fatto; e un fatto è un'idea non reale (idea platonica, in sè considerata, scissa dalla natura, che è innamorata della bellezza di lei, e a lei quindi aspira). Ciò che non è un fatto, sibbene ciò che deve farsi, ed è bene farsi, male non farsi, ossia ciò che propriamente e solamente è necessario, è l'idea nel suo realizzarsi, la realtà nel suo idealizzarsi, e insomma lo spirito come unità dei due termini, che sono soltanto opposti e ripugnanti appena si esca dall'atto del pensiero e si getti lo sguardo sull'astratto oggetto di esso.

10. Il valore come unità del soggetto e del logo.

Con la dottrina della volontarietà del vero e con quella della certezza la filosofia si è accostata al concetto del valore della verità, del dover essere del pensiero. Concetto che però non si ottiene se non quando si sia superato ogni dualismo d'intelletto e di volontà, ossia ogni dualismo di pensiero ed essere, idea e realtà, e la certezza non apparisca più immediata presenza di fatto del soggetto nel suo oggetto, nè come integrazione d'una verità preesistente, ma come quell'unità del pensiero con l'essere che consiste nell'autoctisi propria del pensiero in atto, che, pensando pone il suo essere.

Il valore è il δεσμὸς platonico: non il logo obbiettivo, nè il subbiettivo che astrattamente si ponga di fronte al soggetto di cui è logo (pensiero pensato): ma l'unità del soggetto e del suo logo. Il qual logo, inteso in maniera trascendente, apparisce come il λόγος ξυνὸς di Eraclito, come l'idea

di Platone, come intelletto attivo aristotelico: e quante altre forme ha avuto la verità concepita pur sempre quale essere intelligibile, ma presupposto del pensiero in atto. Vedremo ora come e perchè questo δεσμός, che è sintesi d'opposti o processo, si polarizzi verso ciascuno dei due termini, e generi nella sua dialettica la libertà del soggetto e la necessità dell'oggetto del puro conoscere.

Capitolo IV

LA DIALETTICA DEL VALORE

1. L'unità di realtà e idea, propria del valore, non è presupposto del pensiero in atto.

Il valore, si è detto, appartiene alla verità in quanto la verità è certezza: e certezza è in quanto essa è l'essere del pensiero, che è unità di realtà e idea: quel processo di produzione di sè, in cui il pensiero consiste. Il concetto del valore compie, anzi realizza il concetto della verità, perchè esso si concepisce come la negazione di ogni immediatezza.

Questo infatti è il proprio dell'unità di realtà e idea, in cui consiste il valore: che cioè, si guardi alla realtà, o si guardi all'idea, o si guardi al loro rapporto di medesimezza, l'unità come valore vien meno appena uno dei due termini o il rapporto si presupponga al pensiero in atto, e si consideri quindi realtà già realizzata. Tale invero può esser pure considerato, — e qui è il pericolo di equivocare e lasciarsi sfuggire il nodo della questione, — quell'essere che si pone come idea (p. e. in Platone); e tale è anche, se unità di realtà e idea, quando se ne faccia un rapporto logico che rientri in un logo astratto e trascendente. Donde consegue poi che, concepita come già realizzata, e quindi immediata, l'unità di idea e di realtà, possa tuttavia sembrare che in questa tale unità la realtà venga a idealizzarsi, ma essa sia effettivamente intesa in modo da escludere affatto ogni idealità, e dare in luogo dell'idea un doppione della realtà. La quale, nel pensiero di tutti, non è altro che contenuto dell'idea, ma non è l'idea, ond'essa vale rispetto al pensiero.

2. Immediatezza dell'essere che è puro essere.

L'unità, di cui si tratta, non è presupposto di pensiero, cioè non è realtà realizzata, soltanto quando sia l'atto del pensiero nel suo svolgimento. Solo in questo svolgimento avviene quell'unificazione di essere e non-essere (idea e materia), che Platone cercò sempre invano, e lasciò dopo di sè come il segreto della filosofia.

L'immediatezza è infatti dell'essere puro, tutto essere: categoria universalissima, onde noi pensiamo tutto il pensabile. Posto il pensabile, esso è. Esso è Dio, *esse quo maius cogitari nequit*, e che non potrebbe definire se stesso (se potesse) altrimenti che dicendo: *Sum qui sum*. Nè è possibile che alcuna determinazione estrinseca acceda all'essere, come essenza universalissima della realtà oggetto del pensiero; perchè ogni determinazione è bensì negazione di altre possibili determinazioni (delle contrarie, che sono non dell'essere, sì del pensiero che all'essere si contrappone); ma in se stessa, in quanto determinazione dell'essere, è posizione di essere.

Questa impossibilità, pel pensiero che chiuda la realtà nel suo opposto, di uscire dal concetto dell'essere, è la immutabilità dell'essere, illustrata dalla filosofia parmenidea: ossia la negazione d'ogni processo, che, restando nei confini della stessa realtà, importi a grado a grado una realtà nuova, una forma nuova di essa, una distinzione di essa tra sè e sè. La distinzione infatti implica una differenza, e l'essere è essere, identico con se stesso, immutabile.

3. L'essere puro e l'immutabilità della natura.

Essere immediato è ogni essere che sia puro essere. Puro in due sensi, che poi coincidono: è puro, in quanto essere, e non pensiero; e puro altresì in quanto essere, e non non-essere. I due sensi, come apparirà in seguito, coincidono. Ma giova qui fermarsi un istante sul primo di essi.

L'essere che non è pensiero, ossia ogni essere inteso come l'antecedente del pensiero che solo presupponendolo possa pensarlo, è immediato, ancorchè appaia a prima vista mediazione, relazione, sistema, movimento, svolgimento, o sotto qualsiasi altra categoria che importi negazione dell'essere immediato. Basta pensare al fuoco di Eraclito o alla γένεσις platonica e aristotelica: due concetti che sembrano, e, dentro certi limiti, sono in antitesi col concetto dell'immediatezza propria, in modo tipico, di questo essere. Perchè l'immediatezza non vuole già un essere indifferente, ma identico benchè differente: un essere cioè che, se differenziato, non muti mai nè possa mutare, perchè è già, e non deve farsi. Nè importa che queste differenze si spieghino successivamente, nel tempo, una dopo l'altra: poichè tutti i momenti del tempo al pensiero, che se li rappresenta nella serie per cui si stende lo sviluppo della realtà nel suo insieme, sono compresenti, e formano quell'istante estratemporale in cui s'intuisce la realtà pensata, tutta insieme. E la natura è natura pel pensiero, in cui πάντα ῥεῖ, come vuole Eraclito, o γένεται, come, dopo Aristotele, si è continuato sempre a dire, in quanto «è» quella certa natura, legata e stretta nelle sue leggi adamantine: un movimento che non muta mai, nè scema, nè cresce.

La stessa storia umana, in cui si è venuta realizzando la civiltà, lo spirito, se ce la rappresentiamo come l'antecedente della coscienza che noi possiamo acquistarne, in sè dato, e che è quello che è, ci piaccia o ci spiaccia, diventa materia di quel tale *intelligere* di cui ci ha parlato Spinoza, e che sarebbe sciocchezia approvare o disapprovare. È già un fatto; un fatto, rispetto al quale la ricerca bensì è mediazione e processo di continue approssimazioni; ma perchè il fatto termine della ricerca è qualcosa di fisso, chiuso e sigillato, assolutamente determinato in se stesso: puro essere, fuori del nostro pensiero[1].

---

[1] Cfr. la mia *Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913; e la *Teoria generale dello spirito*³, p. 152 e ss.

4. La mediazione del pensiero come unità di essere e di non-essere.

Vedremo a suo luogo che questo preteso essere, così, immediato, esterno al pensiero, è impensabile; e se si è presunto e si continua e continuerà sempre a presumere, non è stato mai, nè mai sarà pensato. Il pensiero è mediazione.

Quando Platone, per pensare l'essere, si sequestrò dal mondo sensibile e si chiuse nelle idee, che sono tutte essere senza mistura di non-essere, ei vide già nelle idee, nel problema della dialettica [1], risorgere il non-essere come limite (πέρας) dell'essere. E la sua dialettica mira infatti a risolvere l'arduo problema di pensare l'immediato essere dell'idee, risolvendo l'immediatezza dell'essere senza contaminare l'oggettività trascendente delle idee.

Problema assurdo: poichè le idee nella loro trascendenza, come presupposto al pensiero, sono, per definizione, essere; e perciò immediatezza. Platone che nella *Repubblica*, conforme allo stretto spirito del suo idealismo intellettualistico, fa coincidere l'essere dell'idea con la sua conoscibilità [2], ed esclude quindi dalla cognizione, quasi respingendolo al margine di essa, il non-essere, nel *Sofista*, elaborando la sua dialettica della κοινωνία τῶν γενῶν, onde le idee si connettono tra loro nel sistema del pensabile, arriva a fare del non-essere un elemento essenziale delle idee (cioè dell'essere stesso), senza il quale nessuna idea potrebbe esser pensata [3].

Ma è pur chiaro che non c'è nè ci può esser differenza, per Platone, tra un γένος e la κοινωνία τῶν γενῶν. Perchè tutto il complesso delle idee, connesse nel loro sistema, in cui ciascuna idea è se stessa e non è le altre, È, ed esclude da sè assolutamente il non-essere: laddove esso poi avrebbe pur

---

[1] Cfr. il *Filebo*, il *Sofista* e il *Parmenide*.

[2] *Rep.* 477 A: τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον.

[3] P. 258 D: ἡμεῖς δέ γ' οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀποδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα.

bisogno di negare se stesso per diventare coscienza di sè nella dialettica del filosofo: negare se stesso, perchè fino che non ci sia altro che esso, così com'è, presupposto della coscienza, non c'è la coscienza.

Platone, non risolve dunque il problema; ma il bisogno che nei suoi dialoghi dialettici ha sentito, di introdurre il non-essere nel seno stesso del suo contrario, per renderlo pensabile, è l'indicazione della via di uscita dal chiuso concetto dell'essere immediato. Nell'essere, che è immediato se non è pensiero, la mediazione può venire soltanto dal non-essere. Cioè l'essere che è pensabile, e non immediato, è l'essere che è sì essere, ma è anche non-essere.

Il pensare infatti interviene nell'essere, non come quell'essere che già l'essere è, astratta affermazione; ma come negazione, ossia concreta affermazione, che pone l'essere negandolo. Così è che ogni essere che si pensi, secondo la dialettica platonica, è sè e non è altro: del quale altro esso in sè non ha nulla, nè quindi ha modo in sè di riferirvisi. La relazione sorpassa la sfera dell'essere, ed è quell'unità di esso e di altro, che suppone un'attività superiore, diversa da quella che può derivare dall'essenza di ciascuno de' due termini, nella quale è tutto il loro essere.

La negatività, pertanto, che Platone riesce a vedere in ciascuno degli elementi del suo logo, ma che non può vedere in ciascuno degli elementi come cosmo ideale, è un'integrazione dell'essere proprio di ciascuno di tali elementi; la quale ha luogo in quanto, oltre l'essere, c'è un'attività integratrice, che raccoglie, sintetizza, unifica e però rende pensabile l'essere stesso, facendone l'essere del pensiero.

5. Il pensiero negazione dell'essere nella dialettica e nella vita.

Il pensiero interviene dunque a mediare o dialettizzare l'essere, come sua negazione. La quale, si badi, è la sola vera e concreta affermazione che si possa fare dell'essere. Perchè l'affermazione che non sia questa negazione, è ade-

sione del pensiero all'essere presupposto, in guisa da immedesimarvisi immediatamente, senza distinguersene punto: e cioè, in fine, non affermarlo. Laddove la reale affermazione importa la distinzione tra pensiero ed essere: tra l'essere immediato che è opposto al non-essere, e l'essere mediato, che è unità di essere e di non-essere.

Codesto infatti è il pensare, che ci addita Platone: l'essere che non è soltanto, ma anche non è; e non è, per essere quel che è [1]. Concetto che si fa chiaro ed evidente se si approfondisce assai più che non fosse possibile a Platone, impigliato nell'opposizione da cui era partito, tra l'essere, che è puro ente, e il pensare, che è divenire.

Il pensare infatti che non presupponga il suo essere (guai a chi si presupponga quale vuol essere, e non lavori ad essere tale!), è quel che non è. Si ricordi la sapienza somma di Socrate riposta nella coscienza della propria ignoranza: che, tradotta in altro linguaggio, è pure la bontà somma di chi rabbrividisce della coscienza della propria miseria morale; ed è ogni alto valore o realtà spirituale, in quanto coscienza di non aver nulla fatto, e dover tutto fare. Quel che siamo già — se qualcosa già siamo — costituisce la nostra natura (prima o seconda natura, temperamento naturale o abito acquisito, ma già meccanizzato), che non ha valore, nè la possiamo far valere come quella nostra personalità, in cui riponiamo più propriamente il non essere. La scienza stessa non è quel «ritenere», dopo avere inteso, di cui parla Dante [2], se non in quanto la conservazione del già inteso si dimostra un nuovo intendere, rispetto al quale il già inteso è nulla. Così è che tutti sentiamo il nostro essere nel nostro farci quel che si è: dico «nostro essere» in relazione a quel «noi», che si afferma e dice: «Noi»; ed è insomma l'autocoscienza, il principio attivo e sostanziale dello spirito.

---

[1] Si noti che Platone stesso nel *Timeo* p. 27 A aveva prima badato a distinguere τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δ'οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε: dove la γένεσις è εἶναι e μὴ εἶναι.

[2] *Par.* V, 42.

6. Nè essere, nè non-essere.

Nè essere, nè non-essere. Il pensiero non può dire di non essere senza essere: il suo dubbio è certezza, la sua negazione è affermazione. L'astrazione che esso tentasse di fare da sè, sarebbe sempre posizione di sè. Il pensiero da cui si può fare astrazione e che si può ben dire non sia, non è già il pensiero che astrae e nega, ma un altro pensiero che, rispetto al pensiero astraente e negante, viene a trovarsi come un presupposto; perciò non pensiero, ma fatto, natura, realtà immediata, non avente nulla di quel valore che è proprietà del pensiero. Quando il pensiero si prenda come tale, nel suo valore, com'è possibile solo quando si consideri non dall'esterno, come pensiero diverso da quello che pensa, allora non c'è modo di negarlo, perchè è quello appunto che dovrebbe negare, con un atto che sarebbe sempre la sua affermazione.

7. Unità di essere e di non-essere, come svolgimento, spirito.

Il pensiero, in quanto atto di pensiero, è perciò, come si è detto, non essendo, e non è essendo. Unità di essere e non-essere che s'intende quando si pensa il divenire, onde si nega l'immediatezza dell'essere, mantenendo bensì l'essere, ma come identico al suo opposto. Concetto per altro intelligibile soltanto se non si toglie come astratta categoria riferibile meccanicamente a un qualunque contenuto, secondo l'uso empirico che ordinariamente ne facciamo, alterandone e falsificandone il significato.

Il divenire è la categoria della realtà universale, ma solo se questa realtà nella sua universalità s'intende come pensiero[1]. Perchè, secondo già abbiamo osservato, una realtà

---

[1] Cfr. la *Riforma della dialettica hegeliana*, p. 12 ss.

che non sia pensiero, è perciò immediata, senza divenire; e quel divenire che a una tale realtà si può attribuire è l'essere del divenire, ossia il divenuto, astrattamente considerato, fuori del processo dello stesso divenire. Laddove, quando ci si sforzi di cogliere il processo di cui l'essere è risultato, ci si trova di necessità innanzi a un *aut-aut* indeclinabile: o quel processo è pensiero, e si spiega la genesi dell'essere; o lo concepiamo come diverso dal pensiero, ed ecco, per definizione, presentarcisi come impenetrabile al pensiero.

Si ricordi la dottrina gnoseologica svolta dal Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), e più profondamente nella *Scienza Nuova* (1725), nella sua parte positiva e nella negativa. La mente conosce quello che fa: la mente umana costruisce i numeri e le figure, e però può conoscerne l'essenza, nella matematica; è fabbro del mondo delle nazioni, della storia, e perciò può averne scienza: ma la natura, il cui processo è opera (creazione) d'una Provvidenza non ragguagliabile alla mente dell'uomo, si sottrae perciò ad ogni umana investigazione. E se nella storia umana l'artefice vero è una divina Provvidenza ignorata per lo più dalla limitata e passionata ragione degli uomini, la nuova scienza è resa possibile dalla identità sostanziale tra la ragione tutta spiegata dell'uomo e quella Provvidenza. Dove si noti che nella sua parte negativa la dottrina vichiana non è invenzione od opinione singolare del filosofo napoletano; bensì la conclusione necessaria a cui è pervenuta sempre ogni filosofia empirista, positivista, sostanzialmente agnostica, movente comunque dal supposto del divario tra processo del reale e processo del pensiero.

Ma l'inconoscibilità del processo del reale, in quanto esso non coincide col processo dello stesso pensiero che dovrebbe conoscerlo, deriva da una troppo semplice ragione, che non ci può esser indicata dal dualista; ed è, che cotesto supposto processo non esiste. Infatti, se ci proviamo a pensarlo, esso è già un fatto, come abbiamo visto: non più un processo, ma un resultato.

8. Risposta a chi neghi il concetto del divenire come atto dello spirito.

Per superare il fatto, l'essere, l'immediato, ancora una volta, non c'è se non un modo: rientrare nel pensiero, rivolgersi all'atto in funzione del quale l'essere è, e il fatto è già in essere.

Di qui la difficoltà singolare e insieme l'estrema facilità del concetto del divenire. Il quale, se si vuol fissare con quello stesso pensiero con cui si pensa l'essere, che è la categoria fatta per pensare tutto ciò che il pensiero oppone a se stesso (cioè tutto, tranne se stesso), è troppo chiaro che non potrà parer mai altro che un'idea confusa, e ogni sua esposizione un semplice esercizio verbalistico. Ma, quando si sia capito, che tal concetto può esser pensato soltanto come pensiero del pensiero, come quell'autoscienza, che salta fuori vigorosa anche dall'avversario e dall'ironista della categoria del divenire, allora nulla più evidente di quell'essere che non è, e di quel non-essere che è, in cui questa categoria consiste.

Se l'avversario di Zenone poteva contentarsi di passeggiare per creder di opporre il più valido argomento contro la negazione del movimento, noi possiamo contentarci anche di molto meno contro chi ci contesti la realtà del nostro concetto del divenire; basta lasciarlo parlare (cioè, affermarsi).

9. L'antitesi del valore e del divenire.

Ma se il valore della verità consiste nel pensiero, unità di realtà e idea, cioè divenire; come si spiega l'antitesi in cui ordinariamente ci si rappresenta valore e divenire?

La verità è certamente l'opposto del divenire, se per verità s'intende quel logo trascendente, il cui concetto noi abbiamo analizzato e trovato assurdo: perchè il divenire nega quella fissità massiccia dell'essere, che si vuol assicurare alla verità dagl'intellettualisti, e che è ciò che testè noi abbiamo battezzato come immediatezza. E si potrebbe opporre alla

nostra confutazione del concetto della trascendenza il vecchio adagio che *adducere inconveniens non est solvere argumentum*; e che, salvo a liberare il concetto della trascendenza dalle critiche, a cui è fatto segno, quel che preme intanto alla logica è tener fermo alla distinzione tra il pensiero che diviene e la verità che *in aeternum stat*: quella verità divina, che è al di sopra di tutte le passioni, di tutti gli errori, di tutti i limiti e conseguenti contrasti ond'è piena la storia del sapere umano, quasi stella polare della scienza, che altrimenti navigherebbe alla cieca, non si sa perchè nè come, per un oceano buio, sterminato, pauroso: misera zattera, in cui nessun Socrate avrebbe animo di arrischiarsi e andare incontro alla morte.

Nè è possibile infatti fermar l'animo nell'identità del *verum et factum*, anzi *verum et fieri*, se non s'adempie a rigore la condizione dianzi accennata per l'esatta speculativa intelligenza del concetto del divenire. Giacchè la mente che adombra dell'equazione tra *verum* e *fieri*, è quella che concepisce il *fieri* del pensiero analogamente al *fieri* attribuito alle cose della natura. Così diciamo tutti che ogni concetto o personaggio storico bisogna collocarlo nel suo tempo e giudicarlo storicamente, intendendo che le categorie di giudizio proprie di quel tempo abbiano un valore relativo ben differente dal valore assoluto di una verità matematica e metafisica, e cioè di una vera e propria verità: distinguendo una verità storica, che è transeunte e caduca, e verità può dirsi perchè parve verità, quantunque tale non fosse; e una verità eterna, come quella dell'esempio familiare a Spinoza, che la somma degli angoli interni di un triangolo sia uguale a due retti. Ma in questo caso si tratta d'una distinzione anfibologica, fondata su due significati differenti della parola «verità». La quale una volta è adoperata per designare un fatto, e un'altra volta per designare un valore. Quando infatti diciamo che non bisogna giudicare gli uomini del passato con le idee d'oggi, non vogliamo già dire che siano da giudicare ricercando, p. e., se essi pensarono come allora si credeva dovesse pensarsi, ma vogliamo dire piuttosto che non sia il

caso di giudicarli. Constatiamo, non giudichiamo; giudicheremmo, invece, facendo intervenire nel pensiero del passato le categorie attuali; e infatti giudichiamo in quanto riteniamo assoluta verità, e non mera apparenza, che realmente quelle tali idee fossero del tempo [1]. La distinzione, dunque, non regge: la verità, non è più verità, in quanto tale, quando si proietta nella storia empiricamente intesa, come successione di fatti.

10. Conciliazione dell'antitesi.

Ma sta appunto in questa alta dignità del vero, che non è mai storico, soggetto al tempo e variabile con esso, ma eterno in ogni sua determinazione, la ragione della equazione del vero col divenire. La storia, come tanti fatti, l'un diverso dall'altro, e tutti atomisticamente fissati innanzi al pensiero che empiricamente se li rappresenti, non è divenire, anzi essere, stare. La storia che è divenire, non è l'oggetto del pensiero, il suo presupposto naturalisticamente concepito, sibbene esso il pensiero nell'atto di pensare e porre a sè un oggetto che si spiega nello spazio e nel tempo, restando esso nell'unità da cui tutta la varietà molteplice, estesa nello spazio e successiva nel tempo, germoglia. Unità che è, sì, essa stessa, distinzione, ma non per un certo numero di forme o momenti numerabili: due o tre o quattro o di numero infinito: poichè un tal numero avrebbe l'unità come un suo elemento, e però postulerebbe una più radicale unità sintetica, unificatrice della molteplicità nella totalità del numero.

Il divenire con cui si ragguaglia la verità, è il divenire dell'unità, che è il vero divenire, non quello del molteplice (dei molti fatti, che sorgono e cadono, nel regno aristotelico della γένεσις e della φθορά): che è quel divenire apparente e

---

[1] Circa questa dialettica della categoria come fatto e come categoria cfr. alcune osservazioni ne' miei *Fondamenti della filosofia del diritto*, Pisa, Spoerri, 1916, pp. 8-10.

reale essere, che abbiamo visto. Il divenire è soltanto dell'unità; e dell'unità che è vera unità e non elemento della molteplicità e partecipe quindi dell'essenza dei molteplici. E l'unità è eterna.

La verità pertanto, chi intenda a rigore il significato dei termini, è assoluto eterno valore appunto perchè divenire; nè risplende infatti mai sull'orizzonte, che è suo, della coscienza, senza sottrarsi nell'atto stesso del suo sorgere al flusso del tempo, e sublimarsi nell'idea che in sè accoglie e risolve ogni tempo.

Capitolo V

IL VALORE COME LIBERTÀ

1. Il principio originario o trascendentale dell'autocoscienza, e la distinzione.

Il valore della verità immanente nel conoscere in atto è insieme suprema necessità e suprema libertà, poichè, come quell'unità ch'esso è di realtà e di idea, ha due facce distinte; da nessuna delle quali per altro può il nostro sguardo alienarsi senza già perder di vista quella stessa faccia che rimarrebbe a fissare.

Il pensiero non conosce, se non realizzando se stesso; e quel che conosce non è altro che questa stessa realtà che realizza: non guardata dall'astrattezza, si torni ad avvertire, onde la vecchia filosofia intellettualistica opponeva l'idea, termine del conoscere, alla realtà, limite dell'idea, in cui il pensiero, libera attività creatrice di idee, urta mediante l'esperienza. Donde tutte le critiche, da Gaunilone a Kant, del celebre argomento ontologico dell'esistenza di Dio, tutte esattissime sul terreno dell'intellettualismo. Noi parliamo dell'idea, in cui consiste la positività dell'essere dello stesso spirito autore dell'idea: e a cui la realtà non si oppone se non come principio trascendentale della realtà stessa in quanto idea, e non come essere immediato. L'essere immediato, in questo caso, sarebbe la vecchia sostanza dell'anima escogitata dalla metafisica precartesiana, e che cadde con la dottrina di Cartesio del pensiero attributo della sostanza (inseparabile da quest'attributo, poichè esso ne costituisce l'essenza). E noi, approfondendo il concetto cartesiano, diciamo, che l'essere della realtà che non è, ma diviene idea

(di se stessa: autocoscienza), è l'essere che nega la propria immediatezza: un essere autonegativo, la cui realtà è nell'autocoscienza di cui è principio, ma da cui l'autocoscienza stessa non può prescindere senza divenire anche lei quell'essere immediato, che è il suo opposto.

Sicchè immanente all'autocoscienza, ma da essa distinto come suo principio dinamico e creativo, è un nucleo originario, che solo può spiegare la dialettica spirituale come unità di reale e idea, e quello slancio interiore verso l'essere, in cui tutti sentiamo palpitare, nell'intimo, la nostra vita.

2. Unità distintiva di realtà e idea.

Tale distinzione nell'unità lungi dall'essere operazione riflessa d'una speculazione che presupponga, al solito, la realtà compatta dello spirito, e quasi vi giuochi sopra; è l'atto stesso in cui l'unità si realizza, e che può dirsi appunto *unità distintiva* di se medesima. Distinguendosi, pertanto, essa si pone come realtà e come idea: soggetto che acquista coscienza di sè e che si pone come *l'oggetto* del soggetto. Di qui i due momenti del conoscere, che è molto facile distinguere, ma è invece molto difficile unificare, o piuttosto mantenere in quell'unità, di cui vive la loro distinzione.

Il soggetto, al pari dell'oggetto, non è niente di preesistente all'atto del conoscere, dentro il quale si pone come opposto all'altro termine dell'unità. In tale opposizione, in quanto, si badi, questa è la distinzione attiva e reale dell'unità, si celebra la libertà dello spirito fatta segno a tante aporie e denegazioni, eppure rigermogliante sempre dal fondo della coscienza umana come postulato indefettibile, anche quando non si sia potuto giustificare nel sistema del pensiero scientifico.

3. La libertà dello spirito.

La libertà dello spirito è una conseguenza della sua natura dialettica, e compete soltanto allo spirito perchè solo l'essere spirituale è dialettico; nè la spiritualità consiste in

altro che nella dialetticità. Singolarità dell'essere spirituale, che, d'altra parte, sottrae questo essere a tutte le difficoltà che si sono in ogni tempo opposte al concetto della libertà.

La libertà è libertà a condizione di essere libertà assoluta: nè può concepirsi come attributo di una volontà, a cui si voglia trovar posto in una realtà intellettualisticamente concepita. Il maggiore esperimento, ricchissimo, si può dire, di prove d'ogni sorta, è stato quello fatto dalla teologia cristiana, a proposito del domma della grazia, reso necessario dal domma del peccato, e fondato perciò, come vedremo, nel concetto che lo spirito abbia accanto a sè la natura, quale realtà veduta dall'intelletto: ossia nel concetto intellettualistico dello stesso spirito, che finisce poi col fare di questo spirito qualche cosa di naturale. E il dualismo e contrasto di ragion pura e ragion pratica nella filosofia kantiana da che nasce, se non dal porre il concetto dello spirito guardato dal punto di vista morale, in cui l'essere della legge non può concepirsi senza la libertà (che ne è perciò la *ratio essendi*), accanto al concetto dello spirito considerato dal punto di vista empirico intellettualistico, che è per Kant il punto di vista del fenomeno, e quindi, in sostanza, della natura? Se lo spirito è insieme volontà e intelletto, la volontà non può non esser condizionata dall'intelletto; se è attività psichica, accanto al movimento fisiologico, la volontà non può non essere condizionata da questo movimento; se è la personalità di un uomo finito, vivente in mezzo a tutte le altre forze della natura, la volontà non può non essere condizionata dalla natura in generale.

E chi dice condizionata, dice determinata; perchè il rapporto di condizione e condizionato non è intelligibile, a rigore, se non come unità e identità dei due termini, che agli occhi dell'intellettualista deve far coincidere il condizionato con la condizione. Sicchè non è d'uopo professarsi materialista per esser tale; e nello stesso dualismo o pluralismo la realtà non consiste in ciascuno dei termini, considerato autonomo e indipendente, bensì nell'insieme, che, per la reciproca esclusione dei termini, non può essere se non meccanico.

4. Unità e assolutezza dello spirito libero.

La libertà, dunque, non è concepibile se non come attributo dello spirito assolutamente incondizionato, qual è lo spirito inteso come autoctisi, ossia in funzione della sola realtà risultante dalla sua attività.

Lo spirito infatti non conosce altra realtà fuori di sè: non già che quello spirito che ci si rappresenta comunemente in modo puramente intellettualistico, e quindi in mezzo ad altri reali, anzi di fronte a tutti i reali, si debba chiudere in sè e rinunziare asceticamente al mondo. Ma egli, in quanto non rinunzia a nulla, se tutto quello che abbraccia lo abbraccia davvero, come può soltanto non presumendolo, anzi facendolo essere con l'energia del proprio atto, lo ha tutto in sè; e perciò esso è unità, moltiplicabile bensì interiormente, ma persistendo sempre come unità, e non moltiplicandosi punto esteriormente quasi per una sorta di scissiparità.

5. Elemento negativo ed elemento positivo della libertà.

Orbene, lo spirito che nulla presuppone e che pone se stesso, nell'atto di porre, come soggetto, è assoluta libertà. Se esso, nel modo che la vecchia psicologia riteneva, fosse già come sostanza, la sua libertà verrebbe meno per definizione; perchè il suo sarebbe un essere immediato. La libertà non soltanto non presuppone, ma anche pone. Ciò che non presuppone è sostanza: *id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*[1]. E la sostanza è quella che è, nè ha libertà di sorta. Libera è la *causa sui*; libero chi pone, senza presupporre nulla; e pone quindi se medesimo. Quindi la mancanza della condizione è l'elemento negativo della libertà. Il cui elemento positivo consiste nella dialettica dell'autocoscienza, nel dinamismo dell'idea, onde si realizza la realtà spirituale.

---

[1] Spinoza, *Eth.* I, def. 3.

6. La libertà attributo del principio trascendentale dell'atto spirituale.

La libertà appartiene dunque al primo momento, al principio trascendentale dell'unità dello spirito che conosce: alla negatività, si può dire, dell'essere immediato che diviene il vero essere. Se, invece che al principio, guardiamo al principiato in cui il principio si pone, e invece che alla realtà che si idealizza, all'idea come realtà idealizzata, noi non possiamo più vedere la libertà. Perchè il principiato è condizionato (dal principio) ed è, — o che se ne vegga l'idealità, o che se ne vegga la realtà, — un fatto, non più un atto. La realtà dello spirito, insomma, dimostrasi nella sua libera spiritualità, nel suo stesso prodursi. E chi ha innanzi, p. es., la *Metafisica* di Aristotele, ma non la intende, non la fa del suo, non vede in essa se stesso, non l'ha innanzi come valore spirituale. Quello che si risolve nella personalità del soggetto, soltanto quello s'intende e si pregia.

Il soggetto, quindi, nella sua attualità, questa *causa sui*, in quanto causalità, questa radice più intima dell'autocoscienza, è libera: è la stessa libertà, intesa non come attributo statico d'una sostanza già in essere, ma come quella libertà che è conquista, e perciò valore dell'essere nel suo farsi quel che è.

Questo è il profondo motivo di vero dell'opposizione che l'individuo (autocoscienza) scorge tra sè in quanto libero e la natura, o gli altri (l'altrui autocoscienza), la legge, lo Stato, o comunque si rappresenti il termine in cui si riassume e si pone la realtà, a cui si volge e con cui si trova l'individuo: tra sè, beninteso, che è libero per quel tanto che realizza della propria libertà, e cotesta natura che si conosce, e conosciuta si domina, e diventa strumento della stessa finalità umana; e cotesti altri, che opposti da prima, quasi avverse forze di natura, possono, se conosciuti, essere amati, e cioè anch'essi risoluti nella personalità del singolo; e cotesto Stato, che, quando se ne sia intesa la sostanza etica, non limita più, ma potenzia la volontà del cittadino; e co-

testa legge o limite insomma, comunque si denomini, che nello svolgimento dello spirito che vi urta, finisce con l'essere la sua reale, positiva, determinata affermazione di sè.

7. Medesimezza della libertà col suo opposto.

Ma la libertà del soggetto è un'astrazione, ove non s'immedesimi col suo opposto; poichè già la sua natura consiste nel suo immedesimarsi con questo. Il soggetto del conoscere è, si fa tale conoscendo: e in quanto conosce, non è soggetto di sè, ma soggetto oggettivatosi a se medesimo: realtà idealizzatasi. La libertà, pertanto, quando non sia una vuota parola accennante a un'astratta individualità, si attua nell'oggettivazione del soggetto, e si risolve perciò nell'oggetto, che, determinando il soggetto, ne limita la libertà e gli si oppone, infatti, come il suo contrario. Ed ecco la necessità del δεσμὸς platonico, in cui pare venga meno la libertà, mentre essa tocca, si può dire, il solido terreno del reale: la necessità del vero, come determinazione, e cioè posizione reale della libertà del soggetto.

La necessità è la posizione dell'oggetto come realtà del soggetto, di fronte al soggetto stesso. Se il soggetto potesse non oggettivarsi, l'oggetto per lui non sarebbe necessario; ma il soggetto è soggetto in quanto si oggettiva. Quindi la suprema necessità del soggetto, in quanto oggetto a se stesso, *sub specie obiecti*, a riscontro della suprema libertà del medesimo *sub specie subiecti*. E veramente la sola necessità che sia, ben più ferrata di quella che il poeta attribuisce alla morte, è questa che compie e realizza la suprema e sola libertà che speculativamente sia concepibile.

8. La libertà come *arbitrium indifferentiae*.

La posizione della libertà del soggetto di fronte alla necessità dell'oggetto, nell'unità originaria dell'autocoscienza è pure il motivo di vero inerente nel concetto della libertà come *arbitrium indifferentiae*. Perchè la differenza, onde

l'arbitrio vien retto e disciplinato, sorge nel momento oggettivo: il quale non è dato, nè può esser presupposto al momento soggettivo.

Questo perciò, in quanto si oggettiva e quindi si differenzia, è indifferente, rispetto alle differenze onde si viene a determinare oggettivandosi. Ma non sceglie, come l'astratto liberismo ritiene, tra oggetto e oggetto, per la stessa ragione per cui è in sè indifferente, ossia perchè non presuppone nè un oggetto, nè due, nè più. La logica dei motivi non è antecedente, ma conseguente all'atto. Questo arbitrio insomma non si pone di contro alla necessità della logica; ma si pone e realizza piuttosto immedesimandosi con la necessità, e propriamente facendosi, in concreto, questa necessità.

9. Scelta ed errore.

Pure chi dice libertà o arbitrio, dice scelta. Ma la scelta reale dell'arbitrio non è tra un modo o un altro di essere (tra essere ed essere), ma tra essere e non essere: tra il proprio essere, che tuttavia non è, e deve divenire, e il proprio non essere. Scelta, la quale si fa mediante l'atto autocreativo, in cui il porsi del soggetto consiste; e negare la quale significa concepire il soggetto come immediatamente posto: convertire il soggetto in oggetto.

Di qui il concetto di errore, che è l'ombra da cui può levarsi e distinguersi il fulgido corpo della verità, e senza il cui contrapposto pertanto non c'è verità. L'errore non sta accanto alla verità come un positivo a un altro positivo: una conoscenza falsa propriamente non c'è. La conoscenza, se è conoscenza, in quanto è conoscenza, è vera; e se è falsa, in quanto è falsa, non è conoscenza.

L'errore è non-essere della cognizione, ma non-essere, dicevano gli antichi, in quanto privazione: non-essere di quel che deve essere; come la στέρησις aristotelica, che è la mancanza della forma nella materia che tende alla sua forma. Così l'errore non è ignoranza, semplice lacuna esistente di fatto nel sapere; ma ignoranza che si dà per sapere, ossia

propriamente, il non-essere del sapere in luogo del suo essere: un sapere che non è sapere.

Orbene, la verità, come atto di libertà, è sempre un distinguersi dall'errore e un trionfare di questo suo contrario; è un sapere che si conquista uscendo dal non sapere, è un realizzarsi del soggetto, che si realizza in quanto non è già realizzato, e poichè non è, diviene. E lo sforzo suo per essere, è sforzo insieme per sottrarsi al non-essere: scelta della verità di contro all'errore.

10. Immanenza dell'errore nella verità.

Ma data la positività del vero e la negatività del falso, data l'unità del negativo col positivo, in cui consiste la dialettica, che è la vita della verità nello spirito, la necessità della verità è pur la necessità del suo contrario. Cioè, l'errore non può concepirsi nè anch'esso come qualche cosa di accidentale e però estraneo all'essere della cognizione, la quale, assolutamente, non lo contenga dentro di sè. Se la cognizione è in quanto non è, perchè processo dialettico, conosce la verità in quanto non la conosce già; *errando discit*. Talchè una cognizione che non fosse suscettibile d'ulteriore perfezionamento, e non avesse più nulla da imparare, tutta essere e niente non-essere, perderebbe con ciò ogni libertà, ogni valore, ogni verità, nè sarebbe più cognizione o soggetto, ma puro oggetto, presupposto intellettualistico del soggetto.

L'errore, dunque, è immanente alla verità come il non-essere all'essere che diventa. E come la verità concepita quale logo trascendente è un assurdo, non meno assurdo sarebbe un errore in sè, che non fosse come errore conosciuto. Anche conoscenza dell'errore è verità; è quasi la dimostrazione *ad oculos* della immanenza dell'errore alla verità.

Si può dire che il concetto dell'errore trascendente, — ossia dell'errore tale indipendentemente dal giudizio per cui è errore, — non sia se non un altro aspetto del concetto della verità trascendente; poichè il concetto dell'errore tra-

scendente si risolve nel concetto della trascendente verità del giudizio per cui solo un errore è errore. La valutazione dell'errore è valutazione dell'opposta verità. E i due termini sono affatto inseparabili.

11. La dialettica della verità e dell'errore.

La dialettica del valore, in cui consiste la verità, come dialettica dell'essere e del non-essere del conoscere, si può definire la dialettica della verità e dell'errore: in guisa che il reale e concreto concetto della verità non è quella che la relega di là da ogni errore e da ogni possibilità dell'errore (così come la colomba di Kant s'illuderebbe di poter più liberamente volare al di sopra dell'aria che la sostiene); ma il concetto che la immedesima con l'errore, di quella medesimezza onde l'essere è stretto al non-essere nel divenire, e che sola può togliersi nel suo concreto avverarsi, se la verità attuale e immanente non si fa già consistere nell'opposto dell'errore, ma nella unità di astratto errore e astratta verità, che nell'unità sono concreti, come processo reale della verità.

12. Identità di verità ed errore nella loro astratta opposizione.

Si noti ancora. Analizzata l'unità ne' suoi elementi di verità e di errore, i due opposti nella loro semplice opposizione senza unità si immedesimano; e poichè la verità consiste propriamente nell'unità, anche la verità, in quanto semplice opposto dell'errore, è errore: così come l'essere stesso, astratto dal non-essere, è non-essere in rispetto di quell'essere che realmente è divenire.

La verità senza errore è infatti un pensiero immediato: cioè, a dir proprio, una mera realtà, oggetto di pensiero, anzi che pensiero. E poichè la verità è del sapere mediato, quella verità che è immediata, è negazione della verità, e quindi errore.

L'errore pertanto non è solo del soggetto che si opponga all'oggetto che già è, ma è anche dell'oggetto che si opponga al soggetto per cui è. Errore è, p. es., tanto il calcolo sbagliato del bambino, che vien imparando il suo abbaco; quanto (per lui) il risultato esatto, che pur non gli risulta dalle operazioni che è in grado di eseguire, e che costituiscono il suo sapere, cioè la sua soggettiva mentalità. Ma il suo è errore in confronto della verità del maestro, e quello del maestro è errore in confronto della verità di lui.

Senza il confronto di due soggetti diversi, che sono immediatamente diversi, ma nella cui identificazione consiste per l'uno l'imparare e per l'altro l'insegnare, non ci sarebbe modo di avere un soggetto in opposizione astratta all'oggetto, nè un oggetto in opposizione al soggetto: la sola condizione in cui possa aver luogo il distaccarsi della verità dall'errore e viceversa, che è scissura dell'unità del soggetto e dell'oggetto dell'atto del conoscere: condizione in cui, chi ben rifletta, l'oggetto non è poi l'attuale oggetto del soggetto, ma quel che d e v' e s s e r e il suo oggetto.

Si torna sempre, in fine, alla necessità di concepire lo spirito come unità di realtà e idea, affinchè s' intenda il valore della verità, ch'egli è in grado di conquistare. Giacchè il discepolo è discepolo in quanto impara, e si fa quel soggetto che dev'essere, e il suo oggetto parimenti viene ad essere quel che ha da essere; e il maestro del pari è maestro in quanto insegna, come può soltanto se non si limita a dire che il discepolo sbaglia, e intanto gli resta di contro in atto di diniego e condanna; ma gli dà anche ragione, e vede la radice dell'errore, e gli s'accosta così e simpatizza con quella personalità che si tratta di svolgere; e quindi anche lui si fa il soggetto altrui, e con esso procede nel divenire dello spirito.

Capitolo VI

L'UNITÀ DEI VALORI

1. Carattere pratico della logica.

Il nostro modo di dedurre il valore della verità spettante al conoscere dal concetto della libertà genera un problema, che non si può trascurare senza lasciare nell'ombra uno degli aspetti essenziali dell'atto del conoscere come puro conoscere. Il problema è: se lo stesso conoscere è libero, e non è l'oggetto d'un atto di libertà, anzi il suo valore consiste nella sua libertà, è questo valore teoretico o pratico? deve dirsi verità, o bontà?

Quando Cartesio o Rosmini facevano intervenire l'atto di libertà presupponendo la verità già nota all'intelletto, intendevano appunto integrare nello spirito umano la cognizione con un'affermazione di carattere morale; onde l'errore, opponendosi alla verità in conseguenza di una scelta volontaria, veniva per tal modo a essere suscettibile di una valutazione morale. Cosicchè la verità, secondo la dottrina volontaristica, solo astrattamente è un valore teoretico; in concreto, come verità posseduta, assentita, attestata dal soggetto, si attua come un valore morale. Ora, avendo noi sottratto all'atto della libertà quel presupposto trascendente, che era pei volontaristi il valore teoretico, per quanto astratto, non abbiamo assorbito la teoreticità della logica nella pratica?

2. Distinzione kantiana di spirito teoretico e spirito pratico.

Prima di rispondere a questa domanda, convien chiarire l'ordine dei concetti a cui la domanda stessa s'inspira, e

che è proprio così di taluni sistemi filosofici come del pensiero comune. Prendiamo, p. es., Kant, che trova bensì, fin dalle prime pagine della *Ragion pratica*, la libertà come *ratio essendi* della legge morale, poichè questa gli si mostra *ratio cognoscendi* della libertà: ma nella *Ragion pura* costruisce tutta una teoria del conoscere senza incontrarsi mai in una legge che gli faccia conoscere, o riconoscere, la libertà quale *ratio essendi* di essa legge.

L'uomo, per lui, opera bensì liberamente; ma in quanto conosce, non si vede che abbia bisogno di nessuna libertà; ed esso stesso non par che possa entrare tra gli oggetti del vero conoscere senza starvi a titolo di fenomeno tra i fenomeni, e, come tutti i fenomeni, soggetto alla categoria della causalità. Kant si lascia sfuggire che, come appercezione originaria e unità trascendentale, vero e proprio Io, lo spirito, com'apparisce nella *Ragion pura*, non è fenomeno, poichè ogni fenomeno presuppone quest'attività, pura radice d'ogni funzione onde il fenomeno si costituisce; non è noumeno, perchè il noumeno spiegherà, se mai, la materia del fenomeno, e non può quindi comprendere quest'attività che è il principio da cui proviene la forma del fenomeno. Si dibatte così tra l'inconoscibilità dell'Io come noumeno e il meccanismo di esso in quanto conoscibile come fenomeno. E il velo dell'inconoscibile gli viene squarciato soltanto dalla coscienza della legge morale, che non avrebbe significato senza la libertà, e che l'induce perciò a postulare nel soggetto noumenico questa libertà.

Ma, posto pure che la libertà debba essere un postulato, ossia che l'attività originaria dello spirito si debba considerare avvolta nel velo del noumeno, che si pensa ma non si conosce perchè si sottrae all'esperienza, che cosa impedisce a Kant di scorgere nella legge logica, a cui è soggetta l'attività stessa in quanto attività conoscitiva, una *ratio cognoscendi* della libertà? L'impedimento non è in un concetto esplicito che sia affermato da Kant, ma nella struttura e nella posizione del suo pensiero, che corrisponde alla struttura e alla posizione del pensiero volontaristico di Cartesio e di

Rosmini. Costoro, come abbiamo già veduto, han bisogno dell'intervento della volontà nel conoscere perchè il conoscere puramente intellettuale è un conoscere per intuito: è un conoscere cioè che, in ultima analisi, non importa attività da parte del soggetto. Il quale bisogna pure che una volta sorga, e si faccia innanzi a prender possesso della verità. Kant nega l'intuito intellettuale dei metafisici; ma non nega già ogni intuito, quantunque il gran merito del suo criticismo sia di avere scalzato le fondamenta d'ogni sapere intuitivo e dommatico. La categoria è vuota, secondo lui; e per non esser vuota, deve investire la intuizione sensibile. La quale è attività, a sua volta, come intuizione pura; ma non è semplice intuizione pura: chè, come tale, sarebbe anch'essa vuota; ed empirica è, se informa i dati intuitivi della sensazione. Sicchè, il conoscere, sintesi di materia e forma, ha bensì, in tutti i suoi gradi, come materia, la sua legge nella forma (e quindi l'empirismo ha in Kant il suo correttivo nella cognizione a priori); ma, come forma, ha la sua legge nella materia (e quindi il suo idealismo ha il correttivo nel dato dell'esperienza sensibile). E, in conclusione, è un Giano bifronte, che da un dei lati guarda sempre alla realtà presupponendola, e quindi risolvendosi anch'esso in una specie d'intuito, o sapere immediato. E se il conoscere presuppone il suo oggetto, il conoscere non è libero. E non è libero, in verità, per la potissima ragione che non è un'attività, ma una semplice passività: concetto negativo, il cui attuale contenuto non può essere altro che l'attività dell'essere, in relazione al quale il soggetto è passivo. Giacchè la passività del soggetto non significa se non la negazione reale di questo e affermazione del solo suo opposto.

Il realismo, anche quello di Platone, è, l'abbiamo visto, una forma di naturalismo. Anche in Kant l'impedimento effettivo al concetto della libertà del conoscere sta in questo naturalismo che rimane in fondo al suo idealismo. La natura infatti non è libera. Donde il motivo del concetto dello spirito come fenomeno, che è nella *Critica della ragion pura*.

3. Superamento del dualismo.

Superato il naturalismo, inteso il conoscere come vera, reale, produttiva attività, quest'attività è libera, e il conoscere non ha più bisogno del puntello del volere per reggersi nel suo valore di verità. Ma non ne ha più bisogno perchè, per essere attività, il conoscere non si deve più opporre al volere, ma dev'essere, già esso, quello che si cercava fuori di esso, nel volere: cioè, appunto, il volere. Il superamento infatti del naturalismo intellettualistico noi sappiamo che consiste nel concetto del conoscere come volere: ossia come attività creatrice, e propriamente autocreatrice.

Nè staremo più ad insistere sul significato del conoscere [1], come puro conoscere che non presuppone la realtà, anzi la realizza nell'atto che la idealizza.

Immedesimato il conoscere col volere, se per legge morale s'intende la legge del volere, è chiaro che alla domanda sopra formulata la risposta è una: il valore del conoscere o la verità è valore morale. Se non fosse morale, non sarebbe valore.

4. La realtà spirituale come bene.

Il bene, infatti, o valore morale, non è altro che la realtà spirituale nella sua idealità, come produzione di se stessa, o libertà. Bene non è quello di Platone, idea delle idee, già supposta reale: nè quell'idea si concepirebbe come Bene se non fosse norma teleologica a tutte le altre e, da ultimo e sostanzialmente, ad ogni attività che s'appunta nello sforzo dell'umana volontà. Il bene vero è la volontà di Dio in quanto si fa; è insomma la buona volontà che riempie l'animo di Kant di quello stesso sentimento del sublime e del divino che il cielo stellato: la volontà che è buona, in quanto universale, cioè in quanto libera.

---

[1] Si tenga sempre presente ciò che è detto nel cap. IV di questa parte, § 5 ss.

La verità da tutta la nostra ricerca è uscita parimenti splendida di questa universalità, di questa libertà, che è l'essenza dello spirito come autoctisi, realtà che pone se stessa idealizzandosi. Che è ciò che s'intende per volontà speculativamente concepita, e sottratta alle empiriche rappresentazioni fantastiche, in cui essa può apparirci quasi incorporata, e che, viceversa, soltanto alla luce del concetto speculativo della volontà possono realmente essere smaterializzate ed intese.

5. Unità dei distinti (spirito teoretico e pratico).

La base della distinzione tra intelletto e volontà, come risulta da quanto s'è detto innanzi, è nello stesso motivo che induce ad opporre il soggetto all'oggetto, o la libertà alla necessità nella dialettica del conoscere. Il soggetto che si oppone all'oggetto, se si ferma nella coscienza di quest'opposizione, non può non ricavarne due conseguenze: 1° che esso non è l'oggetto, e non è l'autore dell'oggetto, ma lo spettatore di esso; 2° che, se un oggetto è prodotto nel suo essere o nel suo modo di essere dal soggetto, in rapporto a questo oggetto esso è diverso dal soggetto in rapporto all'oggetto di prima, in cui anche questo, in via subordinata, rientra; poichè esso stesso, una volta prodotto, si costituisce in opposizione al soggetto. Questa, per dirla col Vico, è l'origine eterna, e perciò anche storica e in tempo, della distinzione di spirito teoretico e spirito pratico.

Ma eterna non meno della distinzione è la sintesi o unità, in cui essa si risolve. E si risolve, poichè si comincia a notare che il secondo oggetto (termine della volontà) non è oggetto della volontà se non in quanto è lo stesso soggetto che fa se medesimo (la buona azione che noi facciamo è la stessa volontà di farla; come lo Stato non è se non quello che si realizza nel nostro volere politico; la proprietà è il diritto in cui si pone, in un certo ordinamento giuridico, la nostra personalità; e così via). E si risolve, perchè questo soggetto che è la realtà morale, non potrebbe essere realtà

morale se non fosse, assolutamente, realtà, e se permanesse l'opposizione del primo soggetto al suo oggetto, che è oggetto universale comprendente, in via subordinata, come s'è detto, lo stesso oggetto del volere.

Distinguere, dunque, sta bene: ma a condizione che oltre a distinguere si unifichi. Si parli pure di verità che è sulla nostra testa; ma a patto di riconoscer per vera anche l'idea che ne abbiamo nella testa. E così oppongasi pure il fare al conoscere, ma a patto di sentire che è fare in quanto conoscere, e conoscere in quanto fare, questo stesso opporre l'azione alla cognizione. La distinzione insomma, sempre, riguarda alla realtà, che è oggetto del pensiero (anche se chiamato soggetto); e l'unità invece alla realtà che è soggetto, o autocoscienza, che è realtà idealizzata, fuori della quale l'altra è un'astrazione.

6. La molteplicità.

Ora noi possiamo mirare tanto all'unità quanto alla distinzione, purchè badiamo a non lasciarci sfuggire nè la distinzione che germoglia dall'unità, nè l'unità che dà vita alla distinzione. La quale non è soltanto quella di conoscere e volere, ma una distinzione assai più ricca, e che si deve concepire piuttosto come infinita.

Il soggetto che si oppone all'oggetto, in quanto opposto, ha innanzi a sè l'oggetto, e non ha se stesso. Si ricordi la favola esopiana delle due bisacce imposte da Giove all'uomo. Il soggetto, che non vede altro che l'oggetto, non arriva alla pienezza dell'autocoscienza (*tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem!* dice giustamente Hegel alla fine della sua *Storia della filosofia*); e quindi fa anche di sè un oggetto. Senza l'unità, che è proprietà dell'autocoscienza, la realtà non è soltanto qualità, ma molteplicità assoluta: tutti gli oggetti differenti, a uno a uno, sciolti dall'unico soggetto che li pone, e che in essi è sempre uno. Quindi le differenze di tutte le cose nella natura e nella storia, dove tutto è diverso, e niente si ripete: non nella natura, dove, tolto il soggetto,

non rimane altro che l'atomismo; non nella storia, dove, a prescindere della mente, non ci sono se non fatti, e quindi, parimenti, un semplice atomismo, una seconda natura. In questa natura, prima o seconda che sia, sta l'uomo, che ora conosce e non modifica il mondo, ora agisce e muta le cose attorno a sè, e quindi il sistema del tutto: ed è perciò ora semplice teoria, ed ora volontà. Ma la semplice molteplicità in sè, è inintelligibile: essa importa una relazione o sintesi che supera la molteplicità dell'oggetto e richiede l'unità di un soggetto a cui la molteplicità si rappresenti: lo spirito, il quale non è perciò nella molteplicità, ma nell'unità che unifica e di sè compenetra tutto il molteplice.

7. La molteplicità dei valori astratti.

Quindi è che i valori, a considerare la realtà dal suo aspetto astrattamente oggettivo, non sono nè due, nè tre, nè quattro, ma infiniti. Non solo avremo una volontà diversa dall'intelletto, e quindi un bene diverso dal vero; e avremo così un bello, valore della fantasia, diverso dal bene e dal vero, e un utile, e un santo, e un giuridico, ecc. ecc.; ma avremo un vero diverso da ogni altro vero (un vero matematico, p. es., diverso da un vero teologico; e un singolo vero matematico, diverso da un altro singolo vero matematico); e così avremo infiniti beni, tutti morali; e infinite bellezze, e così via.

Nella storia dell'arte per ogni problema estetico, corrispondente ad ogni opera d'arte, una appropriata legge di bellezza; e guai al pedante pronto ad applicare in ogni conoscenza o giudizio una generica norma, preconcetta, non derivante dalle stesse viscere dell'opera da giudicare. E in tutta la storia sempre tanti problemi determinati e altrettanti criteri di valutazione o valori, che non sono già termine di passiva intuizione (poichè non c'è valore che non importi riflessione del pensiero sull'essere o, come noi abbiamo detto, unità di realtà e idea), ma in ogni caso una certa riflessa idealità che illumina di sè l'oggetto e ne costituisce ad una l'intelligibilità.

Da questo aspetto i valori adunque sono molteplici all'infinito. E dalla vigile attenzione, che presta a questa indefinita molteplicità dei valori sempre differenziati, è contraddistinto l'ingegno realistico dello storico che non si lascia sfuggire la concreta determinatezza del reale.

8. Unificazione della molteplicità.

Ma ci sono due modi di fissare questa molteplicità: in uno dei quali la molteplicità astrattamente considerata si vuota d'ogni valore e rende infatti impossibile, se mantenuta logicamente, ogni effettuale conoscenza storica. È quel modo per cui si vede la molteplicità del molteplice, ma non si vede l'unità; e così si parla, in astratto, di cento quadri, p. es., raccolti in una pinacoteca. I quali sono cento in quanto l'un di essi non è l'altro; e ciascuno occupa il suo spazio, con certe dimensioni; e se si mettono tutti insieme per trasportarsi da una sala all'altra, ammontano in tutto a un certo peso, che diminuisce via via che dall'insieme se ne asporti qualcuno, poichè esso consta di tutti i pesi rispettivi dei singoli quadri. In conclusione, in quanto essi si contano e fan somma, che si può dividere, e trattare come un qualunque numero, non sono quadri, che sono opere artistiche e giudicabili a una stregua di bellezza, ma semplici oggetti fisici. A instaurarli innanzi a noi come opere d'arte occorre prescindere, a un tratto, dal loro insieme, e considerarne uno, e poi un altro, e poi un altro: e nella successione potranno fare un nuovo tutto se, p. es., appartengano tutti a una scuola, e dimostrino successivamente un processo di approssimazione sempre maggiore a un certo ideale d'arte, per cui tutti si fondano, da molti che fisicamente sono, in un'opera artistica unica, nello sforzo spirituale di risolvere un medesimo problema. E quando la scuola non ci sia, e ogni quadro rappresenti un suo motivo, un momento spirituale a sè, bisognerà ricorrere a una realtà, magari estraestetica, ma avente sempre un certo valore per lo spirito, a cui tutti appartengano e in seno alla quale ci possano apparire gradi e forme

d'un solo processo, in cui, se vien meno il loro valore specificamente estetico, potrà presentarcisi un'altra specie di valore spirituale.

Ma fuori di ogni unità non sarebbe possibile, assolutamente, che lo spirito dalla estetica contemplazione d'un quadro potesse uscire per passare a un altro quadro, da aggiungere al primo. La possibilità nascerà, se non altro, dal fatto che il primo quadro sta nella stessa parete del secondo; e noi perciò non guardiamo il primo senza vedere già nello sfondo quell'altro, non ancora distintamente percepito, ma come una macchia (per usare un termine dei pittori) disegnantesi tuttavia innanzi a noi, e nella nostra fantasia; che è una, e, nella sua unità, rende possibile il passaggio da quest'opera a quella. L'unità insomma, che non è nelle cose che noi valutiamo, è in noi che le valutiamo, e portiamo il nostro gusto, pur variamente determinato, e più o meno attivo a seconda della ricchezza della nostra cultura estetica, attraverso tutti i giudizi concernenti i singoli oggetti.

La molteplicità è dell'oggetto, in quanto nel considerarlo si faccia astrazione dal soggetto; ma non può essere nel soggetto, a cui tutta la molteplicità si rappresenta, nè quindi nell'oggetto in quanto esso si apprenda nella sua concretezza, nella vita del soggetto unificatore irresistibile della molteplicità. L'oggetto del soggetto, nell'atto del soggetto per cui questo è oggetto a se stesso, non può non essere uno. E questo è l'altro modo in cui si può e deve considerare la molteplicità dei valori, a cui testè si accennava.

9. La monotriade dello spirito.

Ponendo mente a questa proposizione, che la molteplicità come tale è dell'oggetto astratto, come l'unità è del soggetto, che risolve in sè ogni molteplicità oggettiva, ove il soggetto si consideri nell'atto concreto in cui si oggettiva; è chiaro che, quando si afferma la necessità della distinzione per l'unità, che è la necessità da noi illustrata nella dimostrazione della dialettica del valore, bisogna distinguere, ci si perdoni

il bisticcio, tra distinzione e distinzione. C'è una distinzione che ci dà il molteplice, in numero, in cui l'unità vien meno, perchè, secondo che s'è già osservato, quell'elemento stesso che si ripete nella molteplicità, è qualitativamente molteplice. E c'è un'altra distinzione, che ci dà appunto l'unità nel suo interno svolgimento, i cui momenti son tre, se astrattamente presi (ma non più di tre): e se intesi nella loro concretezza, non sono nè tre, nè due, ma costituiscono una monotriade.

Concetto tante volte adoperato nella teologia; e perciò facilmente esposto, come rimasuglio di misticismo, alla satira e al dileggio, in cui, dopo tanto immanentismo e criticismo e positivismo e ogni sorta di antimetafisica, è caduta ai nostri giorni la teologia. Ma la teologia non è misticismo, nè religione, come han saputo in ogni tempo i più ferventi e profondi spiriti religiosi, bensì pretta filosofia; e la monotriade non è un'invenzione dei mistici, sì bene della filosofia elaboratrice delle rappresentazioni religiose. Infine tra la monotriade dell'atto spirituale e quella dei teologi c'è questa piccola differenza: che la prima è, e la seconda non è una monotriade, se con questo concetto si vuol designare, come si dice, l'unità della sostanza attraverso le forme in cui essa, come spirito, si pone. Nè una tale sostanza che sia spirito riesce possibile concepire al teologo, che presuppone alla filosofia un dato, che limita, e però sopprime lo spirito, in una concezione naturalistica, di cui il concetto dello svolgimento è la negazione radicale.

10. Significato del «tre» della monotriade.

Finchè si dice che lo spirito è svolgimento, unità di realtà e idea, di essere e non-essere, di soggetto e oggetto, si ha quell'unità attuale, quell'autoctisi in cui la autocoscienza è, dentro la sua stessa energica unità, distinta tra sè e sè; e quello che l'analisi distingue come tre, è sempre uno, e, come tale, distinzione; e quella stessa logica che dispiega l'unità attraverso i tre momenti, stringe questi tre momenti

e li fonde in una realtà unica. L'unità è sempre presente: è nel soggetto, è nell'oggetto, è nella loro sintesi; è nel reale, è nell'ideale, è nell'idea della realtà o realtà dell'idea, e così via. Ma quando la distinzione ci presenta anche due termini soli, ciascuno dei quali possa esser tutta l'unità che si distingue, e l'altra perciò rappresenti una aggiunta, e quindi un'altra unità, o, che è lo stesso, un'altra forma dell'unità, noi potremo bensì, distinguendo ulteriormente, ottenere tre e quattro e cinque e un numero infinito di termini; in cui non troveremo più l'unità, perchè l'unità non c'è, come abbiamo osservato, nella molteplicità.

Una diade non è più unità: perchè dei due termini della diade l'uno è affatto estraneo all'altro e chiuso in sè; chè altrimenti lo conterrebbe in sè e ci sarebbe quindi, oltre i due, la relazione, e quindi la triade della monotriade. E lo stesso dicasi di qualsiasi altro numero che ci si provi a sostituire al due. Il tre della monotriade invece non è numero, ma la qualitativa determinazione dello svolgimento come negazione dell'essere immediato. E si ritrova perciò in ogni svolgimento empiricamente distinguibile come svolgimento determinato, ma inteso sempre come atto dello spirito: così nel conoscere come nel volere: così in questo, come in quest'altro conoscere; e in questo come in quest'altro volere. Dove però, sempre che s'apprezzi come spirito la realtà che si voglia intendere, si attua un medesimo ritmo triadico di svolgimento; che è quello che s'è di sopra illustrato come costitutivo della verità; e che nulla vieta si possa alcuna volta considerare costitutivo d'un valore altrimenti denominato. Purchè sotto alla differenza dei nomi, derivante da differenza di punti di vista empiricamente determinati, non si pretenda far passare valori, processi spirituali, essenzialmente diversi come tali.

11. Il conoscere come valore assoluto.

Ma l'argomento dovrà esser ripreso nella terza parte di questa Logica; e qui basterà notare da ultimo che questa

unificazione di conoscere e volere, e di verità e bene, di logica e moralità, non è una tesi che ci par di dover difendere come, nella sua necessaria connessione col resto della dottrina esposta, un difetto della nostra dottrina. Anzi essa è il miglior titolo di merito dell'immanentismo, da noi propugnato come il solo punto di vista possibile di una logica filosofica. È la forma coerente e bene fondata di una dottrina non nuova nella storia del pensiero, indirizzata a rivendicare la spiritualità, e quindi l'intimità e la libertà del vero, che è la sua moralità: quella moralità, che dalle prime origini della filosofia moderna è apparsa a tutti gli spiriti come la categoria caratteristica dello spirito. Il quale tutto potrà concepire come reale fuori di sè, tranne la buona volontà; e tutto può fantasticare che abbia valore in sè, senza ch'egli si adoperi col suo ardore a farlo valere attualmente, tranne quella realtà che gli è tutta imputata, e tutta è sua, ed è lui stesso, il suo carattere, la sua personalità morale; e tutto potrà pure immaginarsi che abbia il suo pregio, ma niente che ne abbia tanto, che a lui sia consentito di sacrificarvi la sua propria rettitudine. Questo è dunque il maggior pregio, il maggior valore che sia: il valore assoluto, in relazione al quale ogni altra realtà potrà valere. Ebbene, quale verità potrà esser verità per davvero, senza valere assolutamente? E potrebbero esserci due assoluti? E potrebbe lo spirito posare nella coscienza di aver bene operato, se tormentato del dubbio? E potrebbe esser certo della verità, se inquieto e in sospetto di non aver fatto tutto ciò che avrebbe potuto per essere certo?

La doppia certezza può aversi, lo abbiamo dimostrato con la critica della dottrina volontarista, quando le due certezze formino una certezza sola.

Capitolo VII

VERITÀ ASTRATTA E VERITÀ CONCRETA

1. Astrattezza del logo a cui ha mirato ogni logica precedente.

Traendo la conclusione, a cui pare indirizzata di proposito tutta la serie delle discussioni precedenti, altri s'aspetterà una condanna d'ogni logica fondata sul concetto della verità trascendente: ossia d'ogni logica che ci sia finora stata. Poichè, se con Kant e con Hegel abbiamo detto essersi il problema logico avviato per una nuova strada, il cui punto di partenza è il principio di quella logica trascendentale che nega l'opposizione dell'oggetto al soggetto e dell'essere al pensiero, non s'è detto con ciò che Kant ed Hegel abbiano poi eseguito questa nuova logica del pensiero che non presuppone il suo logo. In realtà, senza tornare su Kant, del quale s'è avvertito l'ostacolo incontrato nello svolgimento del vitale principio contenuto nella sua sintesi a priori [1], la logica hegeliana, con tutta la sua macchinosa ricostruzione del logo come essere del pensiero, dialetticamente concepito, non riesce a sottrarsi al falso concetto del logo trascendente; e tutte le difficoltà inestricabili, in cui s'è dibattuta fin dalle sue origini la speculazione di Hegel, tutte le ambiguità in cui essa è sembrata avvolgersi, agli occhi degli interpreti suoi più acuti e più accurati, nei punti più delicati del sistema, si può dire provengano dal mantenimento inconsapevole di questo vecchio concetto metafisico intellettualista.

---

[1] Cfr. sopra Introd., cap. III, § 9.

Nel sistema hegeliano invero la logica precede la filosofia della natura e quella dello spirito; e il suo oggetto è il logo o idea, che è bensì concetto di sè, ma come il pensiero del pensiero, che è il motore immobile e l'atto puro della metafisica aristotelica. Anche per Hegel infatti fuori di questo pensiero del pensiero o, com'egli dice semplicemente, concetto, rimane la natura e lo spirito: perchè l'idea, oggetto della logica, è bensì, tutta l'idea ma in sè, ossia che non è uscita fuor di sè, non si è fatta spazio e tutto quello che è la natura presupposto dello spirito, cioè del ritorno che fa l'idea a se stessa, dopo essersi quasi estraniata da sè, alienata e fatta insomma realtà particolare, oggetto di pensiero, altro dal pensiero. In guisa che, quando si raccoglie dai particolari e, dallo spazio in cui s'è sparpagliata e moltiplicata, torna a sè e diventa conscia di se medesima, essa non è più quella che era, nel puro elemento ideale del logo. Essa è realtà, che attraverso tutti i gradi della natura, risalendo dalla massima dispersione dei particolari all'unità e universalità del pensiero umano, si fa spirito: una realtà, quindi, che prima non era nè come natura nè come spirito, essendo semplice logo, e che la natura, colla sua inconsapevole razionalità recata in atto in mezzo alla svariata ricchezza infinita di tutte le sue forme, e lo spirito, come coscienza d'ogni razionalità, presuppongono. Il valore dello spirito è dietro allo spirito, o al di sopra di esso, nella legge stessa della natura; ma veramente abita eterno di là dalla natura, la quale obbedisce a quella eterna legge, incontaminata dal tempo e dallo spazio, in cui la natura universa si spiega.

Sicchè anche ad Hegel il logo, eterno modello della vita e della coscienza della vita, si rappresenta come un di là, da cui il pensiero, in quanto pensiero in atto, quel pensiero che si valuta come filosofia, attinge il proprio valore. Il pensiero che si valuta non è, a dir vero, quello stesso che valuta. Ed ecco, valore e valutato sono ancora una volta due termini, quantunque nè il primo, per Hegel, possa stare senza il secondo, nè questo senza di quello. Onde, a chi

esamini attentamente la sua logica, come scienza di questa idea in sè, essa si svela non una dialettica nel suo dinamismo, ma un sistema chiuso di concetti, analogo alla κοινωνία τῶν γενῶν platonica: un sistema che, presupposto tutto com'è, non si può che analizzare, col pensiero da principio fino alla fine. E in sostanza, al più profondo concetto della dialettica, che non è la legge del pensare se non in quanto è l'atto stesso del pensare [1], Hegel non si può dire, a rigore, che si sia affacciata.

Nè pure Hegel adunque si sottrarrebbe alla condanna, se il proposito e la reale mira degli esposti ragionamenti fossero la condanna d'ogni logica fondata sul concetto della trascendenza della verità.

2. Significato della critica intorno al concetto del logo astratto.

Ma il significato della critica è ben diverso: poichè essa ha dimostrato soltanto l'assurdità e insostenibilità della interpretazione di un principio, di cui, d'altra parte, non abbiamo mancato di additare, a più riprese, il motivo di vero: di un principio, che s'è avuto il torto di concepire astrattamente, ma che, è chiaro, non si potrebbe nè pur concepire nel modo concreto, a cui rimanda chi appunta di astrattezza codesto concetto, se esso fosse interamente falso e da estirpare perciò dalle radici.

3. Motivo di vero della logica del logo astratto.

Il nocciolo sostanziale di pensiero che si cela in fondo alla dottrina della verità trascendente, da mettere in luce e a profitto, è il momento della oggettività del pensiero, in cui, se son vere tutte le precedenti considerazioni, si risolve, si attua e vale la verità. Giacchè questo pensiero, con cui la

---

[1] Questa è la tesi del mio studio citato su *La Riforma della Dialettica hegeliana.*

verità nostra s'immedesima, non è per noi quel pensiero a cui la verità concepita come trascendente si opponeva e sovrapponeva. La verità infatti intendevasi sottrarre al flusso del pensiero in quanto soggetto.

Questo motivo è amplissimamente sviluppato nella filosofia rosminiana, travagliatasi per un ventennio della più laboriosa meditazione sopra questo problema: come raggiungere col pensiero la realtà, posto che quella che il pensiero conosce è bensì essere, ma l'essere nella forma in cui esso è rispetto al pensiero, cioè nella forma ideale? Nè il Rosmini volle mai consentire col Gioberti che lo stesso essere, che è essere pel pensiero, sia l'essere reale, lo stesso l'essere in sè, Dio. Ma con tutta la cura più scrupolosa di mantenere una radicale distinzione tra essere e pensiero, il Rosmini tuttavia non potè a meno di fare che: 1° all'essere reale non si possa come che sia spingere il pensiero se non movendo da quell'essere ideale, che è, in quanto tale, relativo al pensiero; 2° che questo essere ideale, che pur dovevasi tenere come un che di esterno al soggetto, non si cogliesse dal soggetto, mercè l'intuito che fa intelletto il suo intelletto, dentro lo stesso soggetto che lo intuisce, quale contenuto del proprio intuito.

Ebbene, questa oggettività, da cui il pensiero attinge il vero di ogni sua conoscenza, e che è norma perciò della libertà, che gli è propria; quest'oggettività, lungi dall'essere, in se stessa, un idolo illusorio d'una fallace speculazione, s'è svelata a noi come un momento essenziale della prima e più salda verità che ci sia, ossia del concetto appunto della verità. Soltanto, essa è un momento di questo concetto, non tutto il concetto; perchè in tanto l'oggettività è rientrata per noi in questo concetto, in quanto il concetto del soggetto, con cui s'immedesima la verità, s'è allargato in modo da comprendere in sè tanto il vecchio soggetto, di cui adombrava, p. es., il Rosmini, quanto il vecchio oggetto, che egli mirava a garentire da ogni pericolosa mischianza con quel soggetto.

4. In che modo nel nuovo concetto del soggetto sia da mantenere l'oggettività del logo.

Il soggetto, invero, nel cui processo consiste la dialettica della verità, è un processo in quanto, secondo che abbiamo chiarito, è soggetto ed è oggetto: è, in uno, la libertà del soggetto e la necessità dell'oggetto. E come, contro chi nella equivalenza della verità col divenire ha veduto un abbassamento di essa da valore a semplice fatto, abbiamo dimostrato che il divenire è un fatto soltanto per chi gli faccia trascendente l'essere del valore (o il valore come essere); così contro chi obbiettasse che la nostra soggettività non può pretendere a comprendere dentro di sè l'oggettività genuina, che è propria della verità, bisogna rispondere che la soggettività in cui non c'è posto per tutto ciò che legittimamente si voleva salvare nella concezione oggettivista del vero, non è la nostra soggettività dialettica, ma quella che l'astratto concetto della verità trascendente opponeva, staticamente, alla realtà del vero.

E a convalida della risposta si può richiamare l'attenzione sull'origine meramente empirica del concetto dell'astratto soggetto, inteso come opposto alla verità oggettiva. Giacchè cotesto concetto è nato dall'esperienza del soggetto come soggetto finito, quale l'uomo si dimostra nella natura e nella storia (naturalisticamente intesa): ossia in mezzo alla realtà che è in se medesima scissa per infinite differenze, e come una cosa non è altra, ogni fatto non è nessun altro fatto. Di fronte alla natura l'uomo è quello che all'esperienza appare: un essere della natura, ancorchè dotato egli solo, tra tutti gli esseri appartenenti alla stessa natura, di certe funzioni che si dicono psichiche, diverse da altre funzioni dell'uomo stesso o di altri viventi, ma con esse coesistenti nell'ordine dei fenomeni naturali. Così concepito, l'uomo è sensazione, p. e.; ma sensazione è, in quanto fuori di esso come sensazione c'è esso stesso in quanto movimento fisiologico, e c'è tutto il movimento esterno: o meglio (poichè il movimento è un che di raffigurabile in conformità di certi schemi men-

tali, che già presuppongono la sensazione), c'è qualche cosa, un *quid*, un'x che nessuno dirà mai che cosa sia. Ed ecco tutto, fuori della sensazione, di là dal limite del sapere. E il sapere, processo del soggetto, come pretendere che sia lo stesso processo della verità, se a rigore è piuttosto da dire che la verità ne è fuori, e ne sarà eternamente fuori? E quando questo acuto senso della incommensurabilità tra l'essere presupposto alla sensazione e il sapere che muove dalla sensazione non sia sviluppato, e si può tuttavia credere ingenuamente che, separato con una linea netta ogni soggetto da tutto l'oggetto del suo conoscere, sia pur possibile quel loro commercio per cui l'oggetto, agendo sul soggetto, generi la cognizione, e il soggetto, agendo sull'oggetto, crei il mondo della volontà; ferma restando la separazione, il soggetto per se stesso è vuoto d'ogni cognizione, e quindi d'ogni verità, che pure, a sua volta, dovrebbe essere il contenuto della cognizione. E quando, comunque, sia messo in grado di riempirsene, se ne riempirà, senza poter mai esaurire l'oggetto che nella natura è sterminato, e senza poter mai perciò aspirare a costituirsi in possesso di tutta la verità, essendo, al contrario, sempre in istato e d'ignorare e di credere di sapere ignorando, e perciò di errare.

5. Soggetto tra soggetti, e soggetto come puro conoscere.

D'altra parte, il soggetto, quale l'esperienza storica, nel senso dianzi avvertito, ce lo mostra, è Aristotele, p. es., e non è Galileo: Aristotele che sa e non sa, tanto che, quando sarà Galileo, saprà di più, e quel di più è verità che da Galileo si dimostra esserci, malgrado che Aristotele, già apparso come il maestro di color che sanno, non la conoscesse. La storia, facendoci assistere alla sfilata dei soggetti, che pur sono, ad uno ad uno, soggetto, ci fa toccar con mano che il soggetto è limitato, e però da meno della verità, e incongruente con essa, che è infinita.

Se questo è il soggetto (soggetto tra soggetti e tra oggetti), quale cioè apparisce a chi empiricamente lo consideri, nessun

dubbio che esso, come individuo particolare e come totalità degl'individui, in cui può immaginarsi determinato nella fuga dei tempi e nella distesa dello spazio (umanità, che nel suo complesso sarà sempre l'esistenza di fatto di esseri finiti) non può contenere nel suo seno la verità.

Ma un soggetto così concepito, lungi dall'essere il soggetto e tutto il soggetto, cui si possano affidare tranquillamente gl'interessi della verità investita di tutta la sua inalienabile oggettività, non è nemmeno una piccola parte di questo alto e vero soggetto. E male ci siamo espressi dicendo che il soggetto antico s'è slargato per accogliere in sè quella verità, che una volta eragli esterna. Il soggetto antico è morto, per rinascere come vero soggetto; poichè quello morto non è altro che oggetto dell'esperienza: il quale, per quanto sicuramente attestato da questa, non potrà mai valere come l'attività stessa produttiva dell'esperienza, o l'esperienza, il conoscere, nella sua pura essenza. E il nuovo soggetto è tutta l'esperienza come costituirsi del soggetto: quello che abbiamo ripetutamente designato col termine di puro conoscere.

6. Il puro conoscere.

Il puro conoscere, o pura esperienza [1], differisce dal conoscere empirico e dal conoscere metafisico (nel senso intellettualistico o prekantiano), perchè tanto l'empirismo quanto la metafisica presuppongono l'oggetto, e quindi presuppongono anche il soggetto, in una dualità originaria, che l'empirismo tenta di risolvere col concetto dell'esperienza e la metafisica col concetto dell'innatismo o dell'intuizionismo. Per l'uno e per l'altra il soggetto è limitato dall'oggetto: e il loro rapporto è perciò un fatto dommaticamente ammesso, in quanto esso stesso oggetto di osservazione empirica, che constata il fatto del conoscere in cui tale rapporto consiste.

---

[1] Cfr. la mia prolusione *L'esperienza pura e la realtà storica*, Firenze, Libreria della Voce, 1915.

Il conoscere pertanto, sia dal punto di vista empirico sia dal punto di vista metafisico, è sempre conoscere empirico: fatto, che non può dedursi certamente dalla dualità, che ne è il presupposto, perchè la dualità, come tale, sarebbe piuttosto l'esclusione d'ogni rapporto di qualunque sorta.

Il conoscere puro invece non presuppone nulla, ma pone sì il soggetto e sì l'oggetto nella loro viva unità, in guisa che l'oggetto non sia se non la realtà dello stesso soggetto nella sua idealizzazione; e il soggetto perciò non possa avere altro limite che quello che egli stesso pone a se medesimo, con un atto che è insieme auto-limitazione e oggettivazione di sè. E appunto perchè il conoscere è attuazione del soggetto, non limitato da altro, ma solamente autolimitantesi, il conoscere, il vero conoscere, è puro: cioè non misto di nulla di empirico; di nulla che importi nel soggetto del conoscere l'accessione o intuizione di qualche cosa di estrinseco alla sua essenza. Il conoscere puro insomma è quello che non ha fuori di sè il conosciuto, ma il cui conosciuto è l'atto stesso del conoscere: soggetto che è soggetto in quanto oggetto a se medesimo.

7. Dualità immanente nel soggetto.

Tale essendo il concetto del soggetto del puro conoscere, non solo è chiaro perchè a questo soggetto sia immanente quella verità, che dal vecchio soggetto, empiricamente concepito, doveva legittimamente separarsi, dichiarandosi oggettiva; ma è chiaro anche perchè, negata quella concezione dell'oggettività del vero, non venga meno perciò ogni più preciso criterio di distinzione della oggettività dalla soggettività.

Dentro infatti allo stesso soggetto, dialetticamente concepito come posizione di sè, risorge nell'atto del puro conoscere la differenza dei due momenti, soggettivo ed oggettivo, per la cui inesatta comprensione l'empirismo e la metafisica facevano della verità una realtà trascendente l'atto del soggetto e tutta la vita dello spirito.

Il soggetto, insomma, del puro conoscere è soggetto ed oggetto nella loro unità: è quel medesimo che il soggetto era all'empirismo e alla metafisica in quanto esso connettevasi coll'oggetto e insieme con questo formava tutta la realtà da intendere nella sua intelligibilità o idealità. La differenza sta solo in ciò: che questa realtà totale era per l'empirismo e per la metafisica una somma di due elementi, ciascuno dei quali tentavasi di concepire per sè stante e indipendente dall'altro; laddove essa, nel concetto del puro conoscere, è una concreta unità. Dalla quale differenza ne consegue un'altra, che ognun vede subito se stia a vantaggio dell'intellettualismo, in cui empiristi e metafisici si accampano, o piuttosto di quell'idealismo, che afferma questo puro conoscere: la somma cioè, di due elementi che sian due, ciascuno determinato e chiuso in se medesimo, è un pensiero che lavora sull'astratto: perchè ciascuna unità della somma, presupposta alla somma, è, in quanto tale, effetto di quell'astrazione che, analizzata la somma, ne fissa gli elementi, prescindendo dalla sintesi per cui entrambi son fusi nell'intuizione unica della somma; e l'unità invece è il concreto pensiero, da cui l'analisi e l'astrazione prendono le mosse. E in conclusione, una somma, come accozzamento di termini irrelativi, è inconcepibile, poichè il pensiero è essenzialmente relazione.

8. L'unità della dualità.

L'unità pertanto, da cui bisogna rifarsi e non prescindere mai, non esclude, anzi include la dualità: dualità non intesa essa stessa astrattamente, ma concepita nella dialettica della sua vita concreta. E in questa dualità, in cui l'unità si pone, ecco risorgere, come ragion d'essere dell'altro termine, insieme col quale esso realizza l'unità del conoscere, l'oggetto: l'oggetto, assoluto opposto del soggetto, a cui pure è identico. Assoluto opposto; ma non meno identico che opposto. Questo punto convien bene fermare, se si vuol riconoscere l'importanza di tutte le ricerche filosofiche intorno alla logica, che non raggiunsero, in passato, il punto di vista del puro conoscere.

L'oggetto immediatamente è, verso il soggetto a cui è oggetto, opposto, e nient'altro che opposto. Io che penso, poniamo, il teorema di Pitagora, penso immediatamente questo teorema, ma non penso me pensante il teorema di Pitagora: cioè nell'oggetto (*obiectum mihi*) non c'è altro che l'oggetto, e non ci sono io. Narciso che s'innamora della sua immagine, non vede se stesso amante nell'immagine che gli sta innanzi. Questa è la posizione immediata dell'oggetto di fronte al soggetto.

Ma se questa posizione esclude affatto l'oggetto dalla sfera del soggetto, essa, in quanto immediata, non è posizione di pensiero, perchè pensiero è la negazione d'ogni immediatezza. E quindi la posizione dell'oggetto di contro al soggetto è un'opposizione reale nel pensiero in quanto esce dalla propria immediatezza, ed è essa stessa contenuto di pensiero, atto di coscienza. Cioè l'opposizione è reale nel pensiero in quanto coscienza dell'opposizione. Giacchè se io pensassi il teorema di Pitagora, senza aver coscienza del pensiero onde lo penso, potrei, tutt'al più, dir di avere innanzi a me questo teorema, *ut pictura in tabula*, ma non di vederlo e pensarlo. Ora, questa coscienza importa che, oltre il soggetto che si oppone all'oggetto e a cui è opposto l'oggetto, c'è un soggetto, a cui è presente sì l'oggetto e sì il soggetto nella loro opposizione: un soggetto, nel quale quell'opposizione vien meno.

Diremo, dunque, che l'opposizione di soggetto e oggetto sia, a sua volta, oggetto d'un ulteriore e più profondo soggetto? In questo modo è evidente che si rinnoverebbe quell'opposizione, che nella sua immediatezza sarebbe ancora al di qua del pensiero, e richiederebbe tuttavia l'intervento del pensiero; e quand'anche per questa via si volesse procedere all'infinito, come pur qualcuno ha pensato [1], non si giungerebbe mai ad avere quel pensiero, in cui soltanto è possibile che l'opposizione sia reale. Il difetto di questo modo di con-

---

[1] Cfr. le mie *Origini della Filosofia contemporanea in Italia*, Messina, Principato, 1917, vol. I, p. 264 ss.

cepire l'autocoscienza, o unità della coscienza del soggetto e dell'oggetto, è nel presupporre e staccare la dualità dell'opposizione dall'unità di quella medesimezza, in cui l'opposizione si libera dalla propria immediatezza. Se noi diciamo che la pura opposizione di oggetto e soggetto ci dà la *pictura in tabula*, ma non ci dà il pensiero, non vogliamo dire che infatti ci sia già la *pictura in tabula* e debba tuttavia venire l'uomo, il pittore a contemplarla. Il vero è il contrario: la pittura suppone già il pittore: e l'opposizione c'è, in quanto attraverso la stessa opposizione si attua l'energia dell'unità. Nell'atto che penso il teorema di Pitagora, io non ho bensì altro dinanzi a me se non questo oggetto del mio pensiero; ma come oggetto del mio pensiero, cioè come pensiero mio, che s'annullerebbe appena venisse meno il mio pensiero; quel pensiero appunto con cui, pensando questo teorema, lo distinguo da me, e pongo perciò pure un me, soggetto, di contro dell'oggetto.

9. L'astratto logo non solo negato, ma anche affermato.

L'opposizione dunque c'è come identità. Il soggetto che pone sè e pone il suo opposto, non si differenzia in modo da smarrire nella dualità il suo essere unico, anzi allora soltanto, come unico, lo realizza, quando lo distingue attraverso la dualità dell'opposizione. E in questa identità degli opposti consiste la concretezza dell'opposizione, la quale altrimenti non sarebbe pensabile.

Orbene, la verità è bensì del conoscere puro, ma non è dell'astratto soggetto, nè dell'astratto oggetto, nè della loro astratta opposizione, poichè il conoscere è il superamento di tutte queste astrattezze. Il che importa che non può nè anche ragguagliarsi al conoscere (come parve ad Hegel) se questo conoscere s'intenda come risoluzione definitiva (tutta positiva, e che abbia esaurito il proprio processo) di tutte le astrattezze. Perchè ogni astrattezza consiste nell'immediatezza e nel sottrarsi alla dialettica del processo; sicchè, se lo stesso processo esaurisce il suo compito, e ci dà il cono-

scere come una concretezza, la quale abbia avuto una buona volta ragione di tutti gli astratti; ecco che il concreto stesso diventa un astratto, e la concretezza, in cui consiste la vita in atto del pensiero, riesce un fallace miraggio, e una verità ancor più irraggiungibile che non sia, alla natura e all'uomo che ne partecipa, l'idea platonica. Affinchè si attui la concretezza del pensiero, che è negazione dell'immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l'astrattezza sia non solo negata ma anche affermata; a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile, occorre e che ci sia sempre del combustibile, e che questo non sia sottratto alle fiamme divoratrici, ma sia effettivamente combusto.

10. Posizione del problema della logica dell'astratto.

Nel fuoco del pensiero che incenerisce il suo combustibile per trarne luce e calore, il combustibile, non per anco cenere, è momento essenziale, ineliminabile. Sicchè una logica del puro conoscere che, come dialettica della realtà idealizzantesi, nega la sussistenza di una realtà statica, puro oggetto del pensiero, sottratto al flusso della vita; una tale logica, quale pur noi l'intendiamo, se non salvasse la verità come ferma torre che non crolla giammai la cima, oggetto eternamente opposto alla libertà del soggetto, non varrebbe di più d'un fuoco che altri volesse alimentare di niente. La vera dialettica non è quella che nega l'oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della concretezza, in cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità. E se dialettica diciamo la logica del concreto, ossia del puro conoscere, che è l'unità del soggetto e dell'oggetto, oltre la dialettica bisogna pure ammettere, grado alla stessa dialettica, una logica dell'astratto, o del pensiero in quanto oggetto, nel momento dell'opposizione, senza di cui non è attuabile l'unità, in cui il concreto risiede.

S'intende che questa logica dell'astratto è grado a quella del concreto solo in quanto è costruita dal punto di vista

della dialettica, ossia della verità immanente. Punto di vista al quale non si sono mai collocati i logici precedenti; che costruivano una logica dell'astratto fermi nel convincimento che questo astratto fosse il vero concreto. Laddove la verità, per dir così, nella verità oggettiva, fissata come verità, statica nella sua posizione immediata, è una verità la quale, come ormai deve veder chiaramente chi ci abbia seguito fino a questo punto, è soltanto una parte o un aspetto della verità: e invece la verità non può mai esser altro che tutta la verità, o la verità nell'unità di tutti i suoi aspetti.

Il logo della logica è il puro conoscere, in cui l'oggetto è lo stesso soggetto, oggetto a se stesso. Il logo dunque è pure l'oggetto del soggetto; ma in quanto questo oggetto è il soggetto che si fa oggetto a se stesso, e cioè puro conoscere.

11. L'epoca organica e l'epoca critica del pensiero nella loro unità.

Togliendo la terminologia da una famosa distinzione volgata, che divideva le epoche della storia in *organiche* e *critiche*: le une determinate come certi assetti sociali, resultate dai movimenti anteriori, e le altre consistenti nei movimenti stessi, dissolventi gli anteriori assetti, e a grado a grado preparanti nuove condizioni di equilibrio delle forze sociali, si potrebbe dire che c'è una *logica organica* (astratta) e c'è una *logica critica* (concreta); a patto di non fare successivi e quindi giustapposti l'uno all'altro, e quindi l'un dall'altro separati, il logo della organicità e il logo della critica; e a patto di avvertire che il logo è organico in virtù di una energia attuale organizzatrice, che la stessa energia dissolvente di un organismo, da cui sia fuggita la vita, e restauratrice di un altro vitale organismo. Così come il Νεῖκος e la Φιλότης del sistema di Empedocle, che, se pare si alternino nell'opera, ora di disgregazione e separazione, ora di concentrazione e unificazione, in realtà concorrono nella formazione d'ogni cosmo come forze con-

correnti e cooperanti in un solo processo che organizza disorganizzando, e disorganizza organizzando.

Vedremo nel prossimo capitolo come l'essersi lasciato sfuggire l'elemento critico della logica organica abbia in ogni tempo, da quando la filosofia s'è proposto il problema della verità, condotto la filosofia a dichiararsi impotente, e a ceder le armi innanzi all'assurdo e al mistero; e come ogni nuovo tentativo ch'essa ha fatto per riprendersi e per affrontare il gran problema, sia stato una specie di epoca critica, una rivoluzione rispetto al vecchio organismo del logo, e l'istaurazione d'un nuovo luogo organico, pur sempre sottratto ad ogni forza critica. E in quest'altro schizzo storico avremo la più evidente conferma della verità del nostro programma di una logica dell'astratto grado alla logica del concreto.

Capitolo VIII

FORME STORICHE PRINCIPALI DEL LOGO ASTRATTO

1. Il logo di Parmenide.

Il fondatore, si può dire, della logica dell'astratto, come quegli che primo cominciò a intendere in tutto il suo rigore il concetto del logo come presupposto del pensiero, è Parmenide. Il quale, riducendo alla sua coerenza la ricerca della scuola ionica d'una sostanza assoluta, e quindi superando il dualismo Pitagorico, concepì la realtà come essere. Essere, s'intende, naturale, immediato. Il quale non può mutare, perchè il mutare importa non essere prima quel che si è dopo, e non essere dopo quel che si è prima: cioè importa un concetto della realtà come essere insieme e non-essere, laddove il reale è soltanto essere, e il non-essere non è. Similmente, esso è immobile. Quindi pure, non è nato, nè morrà: è eterno. Non può essere in parte, e in parte no: è continuo. Uno, perchè molteplicità importerebbe discontinuità. Nè è limitato da altro. Nè quindi si oppone al pensiero, poichè se il pensiero è, esso non può essere altro che l'essere stesso. Ed ecco il logo di Parmenide[1]:

> ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν
> εὕρησεις τὸ νοεῖν· νὐδὲν γὰρ <ἢ>ἔστιν ἢ ἔσται
> ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

---

[1] Fr. 8, 34 Diels. Cfr. 5: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Ma il pensiero è? Se è, è la stessa cosa (ταὐτόν) di ciò di cui è pensiero, essendoci noto, non solo perchè ce lo dice Parmenide, ma per la logica eterna, che abbiamo già studiata, immanente alla posizione speculativa intellettualistica, da cui sorge questo concetto della realtà, come essere; e per cui, posto l'essere, in grazia del quale sorge il pensiero (οὕνεκέν ἐστι νόημα), non ci può esser nulla fuori dell'essere (πάρεξ τοῦ ἐόντος). Per essere, bisogna che sia ταὐτόν, identico il pensiero all'essere, identico all'essere al pensiero, poichè l'essere non può differenziarsi.

Orbene, questa identità di sè con se stesso, che Parmenide si trova innanzi quando cerca di determinare il concetto del pensiero, è certamente la definizione del pensiero: e noi l'abbiamo già come tale esposta, dimostrando che l'autocoscienza non è altro che l'essere che si riflette su se stesso, e in questa riflessione (o idealizzazione) si oppone a sè, restando, anzi facendosi, identico con se stesso. Ma il ταὐτόν parmenideo non è l'essere che, sdoppiatosi, si unifica perchè il suo sdoppiamento sia atto dell'unità originaria; bensì l'essere indifferenziabile, nella sua immediatezza: il punto di partenza dello sdoppiamento, la cui risoluzione nell'unità originaria realizzerebbe la vera identità. Di guisa che nel monismo parmenideo c'è la parvenza del pensiero, non la realtà. La quale richiederebbe sì il momento dell'identità, ma anche quello dell'opposizione, della differenza. E quest'ultimo nel concetto dell'essere immutabile non è possibile.

2. Dissoluzione del logo di Parmenide.

Sicchè l'essere per essere realizzato come veramente immutabile, deve: 1° non esser pensato (o non esser pensato come pensato); 2° non essere propriamente (pensato come) immutabile. Infatti il pensiero turberebbe e annullerebbe l'immobilità dell'immutabile; mentre, prescindendo dal pensiero, l'immutabile non è più tale; perchè non mutare è essere identico; e identità importa $A = A$, ossia una riflessione su di se stesso, che è propria soltanto del pensiero, e

che su ciò che non sia pensiero può essere esercitata soltanto dal pensiero. Donde le conclusioni negative e scettiche che il gran sofista Gorgia di Lentini ricavò dall'intrepido unizzare di tutti gli Eleati: l'essere, non essere; se fosse, non essere conoscibile; se fosse conoscibile, non essere enunciabile [1].

3. Il logo degli Atomisti.

Un'altra forma della realtà come essere sorge nella filosofia presocratica con l'atomismo di Leucippo e di Democrito; per cui, di fronte alle difficoltà che il concetto dell'essere uno creava rispetto all'esperienza, si cerca di mantenere quel concetto, indispensabile al puro naturalismo, facendo l'essere molteplice: quindi introducendo il vacuo dello spazio nel pieno, rompendo la continuità del reale, e polverizzando quasi la massa unica dell'essere eleate nella infinita molteplicità degli atomi. Qui l'essere nella sua immediatezza è essere (pieno) ed è non-essere (vacuo). C'è quindi l'essere immutabile (atomo) e c'è la mutazione (la varia aggregazione degli atomi), perchè c'è il movimento nel vacuo. L'essere pare si concilii col pensiero, rendendo possibile l'esperienza, mentre pur si acuisce il senso dell'opposizione tra essere e pensiero, e nasce la famosa distinzione, che risorgerà nel secolo XVII col risorgere dell'atomismo, delle qualità primarie (duro e molle, grave e leggiero), derivanti dalle determinazioni quantitative proprie degli atomi e dei loro aggregati; e delle secondarie, mere affezioni del senso (πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης [2]).

Eppure il problema non si risolve, anzi si complica e diventa assai più difficile. Perchè la categoria, con cui si pensa tutta la realtà (pieno e vuoto), è sempre quella dell'essere; e nel tutto del reale non è possibile mutamento di sorta. Non è possibile quindi quell'intrinseco differenziamento, che sa-

---

[1] Ps. - Arist., *De Melisso*, p. 979 a 12; e Sesto Emp., *Adv. Math.*, VII, 65-86.

[2] Teofrasto, *De sensu*, 63, in Diels, *Dox.*, p. 517.

rebbe necessario anche per dire che non muta. Infatti l'atomista nega ogni differenza qualitativa, e riduce ogni cangiamento a variazione quantitativa; il quale in tanto, com'è ovvio, è possibile nelle parti, in quanto non è possibile nel tutto del sistema, in cui le parti rientrano: giacchè quel che si aggiunge in un punto, deve togliersi da un altro, e la somma riuscir sempre la medesima. Ma la considerazione quantitativa, a cui il pensiero ricorre per render pensabile l'essere, è forse possibile mantenendo questo concetto d'essere? Chi dice quantità, dice elementi non solo distinti, ma separati. E la separazione ci dice che un elemento non è altro che se stesso: identico a sè. Identità che, concepita la realtà dell'atomo come essere, non è possibile, per la stessa ragione che dissolve il monismo degli Eleati nello scetticismo.

Con questo di peggio: che l'essere parmenideo è travagliato soltanto da questa discordia intestina, essendo tra sè indifferenziato (e quindi nè diverso, nè identico) e sè identico in quanto differenziato; laddove l'atomo di Democrito è combattuto e minato da dentro e da fuori. Da dentro, come l'Uno di Parmenide; e da fuori perchè esso, a differenza di quell'Uno, si trova a dover affermare la propria unità e immediatezza o identità astratta anche contro gli altri Uni, che fan ressa attorno a lui e dai quali bisogna che egli, per essere, si distingua; e distinguersi è differenziarsi dagli altri, anche dentro di sè. Perchè se A è A non essendo B (negando, escludendo da sè B), A non è soltanto A; ma è A e *non-B*. E poichè oltre B, c'è B', B'', B''', e insomma infiniti B, A non può essere se stesso, senza contenere in sè infiniti rapporti (di esclusione reciproca) con gl'infiniti B, concorrenti nel sistema a cui A appartiene. E in conclusione, se l'identico essere di Parmenide è costretto almeno una volta a contraddirsi, differenziandosi, l'essere egualmente identico di Democrito è costretto a differenziarsi e a negare se stesso, o la propria identità, infinite volte.

4. Dissoluzione del logo degli Atomisti.

L'atomismo perciò — attraverso Protagora e l'eraclitismo contemporaneo a Protagora — sbocca anch'esso nello scetticismo, a cui s'oppone Socrate. Il quale rialza la bandiera della scienza, con l'affermazione del concetto universale. Non più essere presupposto al processo del conoscere che comincia dalla sensazione; ma un altro essere, che in certo modo è il termine di cotesto processo; e che se si concepisce anch'esso, al modo che si deve, come presupposto del conoscere, non condiziona la cognizione sensibile, variabile e particolare secondo il momento particolare del soggetto di una tale cognizione, ma la conoscenza razionale. Un essere insomma, non più naturale, ma ideale: non esistente nello spazio: ma, al pari di quell'essere, a cui aveva guardato la filosofia precedente, esterno al pensiero che lo pensa. Il santo, dice Socrate nell'*Eutifrone* platonico, non è santo perchè piace agli dei, anzi piace agli dei perchè è santo [1]. La mente, divina o umana che sia, riconosce il concetto, di cui è νόημα, come il νοεῖν di Parmenide riconosce l'εἶναι a cui si riferisce: e la scienza consiste sempre nel ταὐτὸν di cui parlava Parmenide.

La differenza tra quel *quid* (τί ἐστιν) a cui mira Socrate, e che è il concetto, e l'essere degli Eleati e degli Atomisti è questa: che, al paragone di quest'essere, il concetto è negazione della immediatezza o astrattezza dell'essere. Quell'immediato essere è un astratto: l'essere, pensato come identico (anzi che si pensa come identico, l'Io), ma staccato dal pensiero che lo pensa, e solo può pensarlo, identico, e pur continuato a pensare, e continuato a pensare identico: perchè pensare l'essere e pensare l'essere come identico sono già *unum et idem*. L'essere invece, di Socrate è essere pensato, con la coscienza di questa sua forma.

---

[1] Τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ διότι φιλεῖται, ὅσιον εἶναι: *Euthyphr.*, 10 E.

Si potrebbe dire che per opera di Socrate alla natura sottentri il pensiero. E poichè il pensiero è dell'uomo, e la natura è di Dio, fu detto che con Socrate la filosofia sia scesa di cielo in terra. Ma anche maggiore è la lode tributatagli da Aristotele, dove afferma che due cose a buon dritto possono attribuirsi a Socrate, l'induzione e la definizione, che risguardano il principio della scienza [1]. Perchè questa induzione è il pensiero che ha coscienza di sè come mediazione, costruzione, critica delle sensazioni o delle cognizioni che ne provengono, tutte particolari come le sensazioni, e senza necessità, per giungere a un essere la cui conoscenza sarà risultato d'un processo razionale; e non sarà poi nè anch'essa un risultato immobile in cui precipiti il lavoro induttivo, e la mente ristia: l'universale e necessario in cui si posa la mente è ὁρισμός, è un giudizio, un ragguaglio di termine con termine di pensiero. Ragguaglio che è ancora mediazione, relazione, quello che appunto, ma indebitamente, introduceva lo stesso Parmenide nel suo essere, dicendolo identico.

5. Il logo di Socrate.

Con la definizione socratica nasce formalmente la scienza della logica: quella logica a capo della quale Aristotele avrebbe posto quella composizione e quella divisione, in cui soltanto è possibile che ci sia il vero e il falso [2]: quella sintesi di pensieri formanti un sol tutto, che egli anche nel *De anima* indica come campo della verità che si distingue dal suo opposto [3].

Il concetto è realizzato dalla definizione e la definizione non è più l'immediato essere astratto, che Protagora aveva già cercato di superare; ma è già rapporto tra soggetto definito e predicato onde si definisce. E rapporto è media-

---

[1] Τοὺς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης: *Metaph.* XIII, 4, 1078 b. 28.

[2] *De interpr.* c. 1, p. 16 a 12.

[3] Ἐν οἷς καὶ τὸ φεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν νὅτων: *De an.* III, 6, 430 a 27.

zione; poichè ciascuno dei termini di esso non trova in se stesso il proprio essere: ma deve ricorrere all'altro per avere ciò onde consta l'esser suo; e quest'altro deve perciò essere per lui non solo diverso, ma anche identico.

L'astratta identità dell'essere naturale di Parmenide e di Democrito qui è vinta.

6. Importanza del socratismo nella storia della logica.

Ma la mediazione socratica, se risolve l'immediatezza della natura, e, in quanto la risolve, rende possibile l'identità dell'essere naturale mediante il pensiero, ha la sua forma logica in una nuova realtà immediata. E questa è la natura come pensiero, o il pensiero come natura; quel pensiero, presupposto dello spirito, e quindi nuovamente immediato, che è l'idea platonica. La κοινωνία τῶν γενῶν del *Sofista*, ossia la dialettica quale oggetto dell'intuito sinottico del filosofo, non è altro che la sistemazione dell'ὁρισμὸς socratico: sistema delle idee, nel quale ciascuna idea immanente ha un contenuto onde si definisce, che a sua volta è soggetto di definizione, in guisa che tutte si ordinano in una rete universale di rapporti, il cui tipo è la stessa mediazione già affermata nella singola definizione particolare di Socrate.

Nel sistema dei rapporti definitorii sorge, accanto al rapporto della definizione, e lo integra, quello della divisione, che non è altro che l'inerenza d'uno stesso concetto a più definizioni. Ma la dialettica platonica supera il tipo di mediazione dualistica, in cui ogni termine, da qualunque parte si volga, ha relazione con un altro termine, dal quale ritorna immediatamente a se stesso; mentre si suppone una molteplicità illimitata fuori di ogni rapporto.

In conclusione, nella logica di Platone come in quella di Socrate, l'astrattezza dell'immediato essere naturale cede il luogo a quella concretezza che era la flagrante negazione dell'astratto essere, in quanto se ne predicava l'identità. Qui l'identità c'è; e c'è, ripeto, perchè non siamo più di fronte alla natura, sibbene di fronte al pensiero. Ma poichè questo

pensiero stesso è immediato, e il rapporto tra soggetto e predicato della definizione (o divisione) è statico, cioè già posto, esso è tutto, nella sua unità complessiva, un'immediatezza astratta.

7. Il logo di Platone.

Questa nuova immediatezza supera Aristotele col sillogismo, che non è pensiero già posto, ma pensiero che si pone; non affermazione a cui ci troviamo innanzi, quasi innanzi a un fatto; sibbene dimostrazione. Il soggetto (essere, un determinato essere) non si dà immediatamente come identico con un predicato (riflettendosi su se stesso il pensiero, onde l'essere si pensa); ma mediante un terzo termine (medio), si dimostra identico al predicato. Il rapporto perciò da diadico diventa triadico, e il termine onde si compie ha la funzione di render possibile il passaggio dall'uno all'altro termine della diade in quanto ne è l'unità.

Il sillogismo era implicito nella dialettica platonica; ma tra Platone e Aristotele esso rappresenta una differenza importante nella consapevolezza della necessità della mediazione per l'essere che si pensa e che si può pensare. Con la teoria del sillogismo vien data l'ultima mano alla elaborazione che era possibile della dottrina socratica del concetto. E si svolge fino al suo limite estremo possibile il principio della mediazione necessaria al concetto dell'essere affinchè sia pensabile. Più in là si sarebbe dovuto superare lo stesso concetto dell'essere in quanto essere.

Se non che, non superando il concetto dell'essere, la stessa forma sillogistica, mediata rispetto alla definizione, come questa è mediata rispetto all'astratto essere naturale, non può se non ribadire l'immediatezza propria dell'essere, e fissare, in forma intelligibile o ideale, una nuova natura, oggetto del pensiero. Giacchè il sillogismo aristotelico non è processo conoscitivo, ma sistema dell'oggetto del conoscere; quindi, se è unità della diade, non si può pensare nè come unità che si dualizzi, nè come dualità che si unizzi. Non c'è la me-

diazione, ma il mediato: il quale, senza l'atto o processo della mediazione, è, nella sua stessa triadica complessità, un'immediatezza: un che di naturale, che il pensiero conoscente non può che presupporre. Ma come potrà conoscerlo?

8. Il logo di Aristotele come verità del logo socratico-platonico; e sua interna difficoltà.

La risposta a questa domanda si aspetta invano nel periodo della decadenza della speculazione greca. Si tratta di cogliere quell'unità da cui sorgono le differenze. È l'alta mira a cui volgesi la filosofia alessandrina, che sul tramonto del paganesimo torna a unizzare come, al dire di Aristotele [1], quei primi padri della speculazione logica greca, gli Eleati. Il pensiero greco si conchiude così ritornando circolarmente su se stesso. In Plotino le idee si ricongiungono tutte insieme a formare l'essere, il κόσμος νοητός. Il quale non è più un semplice oggetto astratto, ma è contenuto del νοῦς. Se non che questo intelletto, che contiene in sè l'intelligibile, non è il termine ultimo della mente che cerchi la realtà prima, o l'essere da cui tutti gli esseri derivino. L'intelletto è soggetto ed ha di fronte l'oggetto (l'intelligibile) dualità che non può essere originaria, ma generata da ciò che genera il numero: il semplice, l'Uno, senza di cui non si concepisce il due [2]. Quest'Uno è di là dall'intelletto, come dall'essere che ne è oggetto; nè quindi è attingibile per mezzo della scienza, opera dell'intelletto. L'anima deve sottrarsi a ogni differenza, onde è legata alla molteplicità sottostante all'Uno e dall'Uno derivante; deve sottrarsi, dentro se stessa, ad ogni stato che importi opposizione ed alterità, per raggiungere la propria radice, semplice oggetto d'una contemplazione in cui il contemplatore s'immedesima affatto e s'im-

---

[1] Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας: *Metaph.*, I, 5, 986 b 21.
[2] Cfr. *Enn.*, V, 1, 5.

merge nel contemplato, in una specie di ebrietà, di furore, di *estasi*. Il pensiero deve trascendere se stesso per cogliere l'unità, dove solo è possibile la pace, con l'appagamento del bisogno che sospinge l'anima in cerca del sapere. L'unità in cui si risolve il mondo ideale di Platone, così come viene scrutato da Aristotele: unità in fondo alle differenze.

L'unità, dunque, a cui mette capo la filosofia greca, è quella stessa da cui era partita; e il suo concetto esprime in verità la quintessenza di tutta quella filosofia. Essa è l'unità della natura, che anche nel suo movimento e nelle sue differenze, è immediata, perchè tutta presupposta come realizzata anteriormente al processo dello spirito per cui deve valere come *verità*. Quindi il concetto della verità in tutto lo svolgimento della filosofia greca dimostra bensì la tendenza a superare l'astrattezza del momento oggettivo immediato; ma non raggiunge mai la concretezza a cui aspira.

9. Il logo di Plotino, come ritorno all'Eleatismo.

La filosofia cristiana, come abbiamo visto, nega fin dal principio l'intellettualismo in cui era rimasto impigliato tutto il pensiero antico; e col suo concetto della carità o amore getta le basi della nuova intuizione spiritualistica, per cui la realtà, anzi che essere il presupposto dello spirito (natura), è ciò che lo spirito stesso realizza, attuando se medesimo.

Questa intuizione pervade tutto il movimento del pensiero dei primi Padri, che elabora i dommi fondamentali della nuova fede: 1° Gesù uomo e Dio; 2° Dio uno e trino; 3° il peccato e la grazia: dommi strettamente congiunti ed esprimenti i vari aspetti di un solo concetto. Il concetto infatti della divinità dell'uomo in Gesù e nei suoi credenti, è la negazione di quella divinità che appariva a Socrate sottratta alla scienza dell'uomo, perchè manifestantesi in quella natura, che l'uomo trova bella e fatta, e a cui egli si contrappone. È quindi anche la negazione di quell'essere di Parmenide, che ammette un pensiero, ma a condizione che questo non

alteri nè turbi la sua indifferenziata e immediata unità. L'uomo, in Gesù, è Dio stesso. Non più il pensiero vien ridotto all'essere (negato nell'essere); anzi l'essere vien fatto pensiero: perchè è Dio che si fa uomo per redimerlo.

Dio perciò non è più quell'astratta e immediata unità, che era l'essere naturale: astratto padre, che non ha generato. Ora è padre in quanto ha generato il figlio; ed è il figlio in quanto esiste per l'uomo, scendendo tra gli uomini, e redimendoli. Onde l'uomo non torna innanzi a Dio, in quanto Dio è padre; ma perchè Dio è figlio, s'è fatto uomo, e pur torna innanzi a Dio; e la redenzione è riconciliazione che per mezzo del figlio si fa dell'uomo con Dio padre; poichè il mediatore cesserebbe d'essere tale se i termini mediati, Dio e l'uomo, venissero meno. Quindi identità del figlio col padre; ma anche differenza. Identità con differenza che importa in Dio un processo spirituale, lo Spirito. Dio è sì uno, ma in quanto trino; e però è spirito.

D'altra parte, che è l'uomo? In quanto Dio lo redime in Gesù, esso è volontà divina; ma lo redime, in quanto esso è per se stesso peccato: peccato originale, essenziale alla sua natura. Natura tanto necessaria, affinchè la mediazione dell'uomo-dio sia intelligibile, quanto necessario, come abbiamo osservato, è l'altro termine della mediazione, Dio. Dunque, la grazia suppone il peccato, e l'unità di questi due termini è nella redenzione operata dal Salvatore; come l'unità di Dio e della natura è in Dio incarnato nel figlio. La mediazione stessa, interna alla monotriade, importa la distinzione della natura dallo spirito, in quanto lo spirito vien concepito come conciliazione di una dualità preesistente.

10. Il logo cristiano ne' suoi dommi fondamentali.

Non sfugga per altro in questa deduzione l'ambiguità d'uno dei termini che sono in giuoco: l'ambiguità che è il punto oscuro della Patristica, prima e dopo il concilio di Nicea; e rimane il compromesso di tutta la teologia cristiana, librantesi in bilico tra la filosofia e la religione.

Il termine ambiguo è l'uomo, il centro di tutto il Cristianesimo, che gli stende al di sotto tutta la natura e gli colloca al di sopra tutto il divino. L'uomo, termine della mediazione in cui consiste la monotriade, è l'uomo redento. L'uomo invece che è natura, peccato originale, privo, in se stesso, del principio della propria salvazione, non è l'uomo redento, ma da redimere. L'uomo insomma è peccato originale e grazia, in quanto ora è natura e ora è uomo. Quell'amore che attua [1], secondo Paolo, la fede, dovrebbe importare la grazia, perchè l'amore è l'adempimento della legge [2]; e « per mezzo della legge io son morto alla legge per vivere a Dio: sono stato crocifisso con Cristo, e vivo sì, ma non io, Cristo vive in me ». Ma quell'amore non è propriamente il processo per cui l'uomo si solleva a Dio, bensì una sorta d'atto immediato, onde l'uomo, che prima era natura, vien sollevato, e quasi trasumanato per immedesimarsi con Dio, da una grazia superiore. Giacchè nell'amore stesso c'è già l'azione della grazia.

L'uomo dunque rimane scisso tra sè e sè in due sostanze: una puramente naturale, ma priva d'ogni valore (peccato); l'altra, spirito, amore, Cristo, grazia, redenzione dal peccato, in cui egli è sottratto alla vicenda mondana e sublimato con Cristo in cielo, nel regno dello spirito, che è il regno di Dio. Lo spirito, in conclusione, non è dell'uomo, poichè è quella monotriade che getta sull'uomo un uncino spirituale, per trarlo a sè, e in sè spiritualizzarlo.

11. Ambiguità del concetto dello spirito, come mediazione, nel sistema cristiano.

Tale la difficoltà in cui torna a intricarsi lo spirito del cristiano, come già quello del greco. E la difficoltà si ripercuote in tutto il sistema, divino e umano, della mediazione;

---

[1] *Gal.*, V, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.

[2] *Rom.*, XIII, 10.

e dà luogo in un primo periodo alle fierissime discussioni intorno al modo d'intendere la mediazione dello spirito, in quanto divina monotriade (identità o somiglianza tra la natura del Padre e quella del figlio); e poi si fissa nella forma che non fu più superata, circa il modo d'intendere la mediazione dello spirito, che è l'essenziale del cristianesimo, come redenzione dal peccato in Cristo e nel cristiano.

Si tratta sempre, in sostanza, della medesima difficoltà. Perchè la monotriade è spirito in quanto infinito, e il domma del peccato, della scissione della natura dal suo creatore, limita lo spirito; a quel modo stesso che, come abbiamo avvertito, una volontà che non sia intelletto, e sia perciò limitata dall'intelletto, non può ritenersi volontà vera e propria, ossia libera e creatrice, volontà. Ma il dualismo, che deprime la concezione della spiritualità divina, riesce al cristiano assai più tormentoso in quanto soffoca la fede nella spiritualità umana, per cui il Cristianesimo era sorto. E da Agostino in poi il problema della grazia diventa il pungolo più assillante della coscienza filosofica cristiana.

12. Insolubilità del problema della grazia.

Problema insolubile, questo della grazia, che riproduce nel centro stesso del nuovo spirito, quello che abbiamo colto alla radice del pensiero greco: nel concetto dell'identità (ταὐτόν) parmenidea. Insolubile, perchè Gesù al cristiano si presenta bensì come salvatore, ma in quanto non è egli uomo che si fa Dio, anzi Dio che si fa uomo. Ossia, la mediazione che esso opera, suppone il dissidio e l'opposizione; e l'uomo come uomo (non pure quella natura che è oggetto allo spirito, ma questo spirito stesso in quanto si formi naturalmente, da sè, come libertà) è l'opposto di Dio; e ha bisogno di un sussidio estrinseco per riconciliarsi con lui.

L'uomo è già volontà, già libertà, prima di essere riformato e restaurato dalla grazia. La realtà, reale per lui, è fuori di lui; nè la sua libertà ha potenza di raggiungerla.

Di modo che la volontà, come natura, è nell'identica posizione dell'intelletto nella filosofia greca: con una realtà, a cui non partecipa, e da cui perciò, in quanto è reale, non può distinguersi. E come volontà rifatta dalla grazia, è bensì valida ed efficace, ma non essendo più il soggetto della realtà a cui spetta il valore come proprio attributo, anzi lo stesso immediato reale: nè più nè meno del pensiero di Parmenide, sommerso e assorbito nell'essere che esso conosce. Quindi la volontà umana, come arbitrio del soggetto, non ha valore; e quando ha valore, non è più l'arbitrio del soggetto, ma l'oggetto, di fronte al quale dovrebbe celebrarsi la sua libertà.

Di qui il dilemma del pelagianismo e del giansenismo: della libertà del soggetto, e della realtà dell'oggetto da cui ogni valore al soggetto come grazia può provenire. Lo schietto pelagianismo, rivendicazione del soggetto di fronte all'oggetto, è critica e superamento della mera posizione religiosa; la cui caratteristica è la trascendenza della realtà al soggetto [1]. Ma tale rivendicazione che, presupponendo tuttavia la realtà trascendente, riesce a un concetto dello spirito come realtà limitata dal suo presupposto, e quindi particolare, naturale, e che pertanto, non si può se non illusoriamente ritener libera. D'altra parte, il giansenismo, instaurando in tutto il suo rigore innanzi alla coscienza dell'uomo l'infinità del trascendente, distrugge la coscienza stessa o immedesimata immediatamente con l'infinito, o negata (come per gli Eleati il non-essere opposto all'essere che solo è). Due estremi che si equivalgono, perchè, o manchi Dio o manchi l'uomo, è infranto il rapporto di mediazione dell'uomo con Dio, a cui mira il Cristianesimo come concezione spiritualistica della realtà, intesa quale unità di soggetto e oggetto.

Tra i due estremi la teologia, non potendo negare nè un termine nè l'altro, pur dibattendosi di continuo tra tesi e

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*³, p. 192 ss.; e già *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*², Bari, Laterza, 1921, p. 246 e ss., *Sommario di Pedagogia*², vol. I, p. 225 ss. e II parte 2ª, cap. III; e *Discorsi di religione*, Firenze, Vallecchi, 1920.

antitesi, cerca sempre la sintesi; e ora tempera la tesi opponendole l'antitesi, ora tempera questa opponendole quella (che è il ritmo incessante dell'eterna polemica intorno al domma della grazia): ma non trova, nè può trovare la sintesi perchè essa è nel concreto; e la teologia, invece dell'unico concreto, a causa del suo presupposto religioso, si trova innanzi due astratti. Onde si rinnova nell'età moderna e sopravvive al paganesimo, l'immediatezza del vecchio logo, intellettualisticamente concepito.

13. Le due logiche tentate dalla filosofia moderna.

Tutta la filosofia moderna si può dire che lavori a ridurre a concetto e sistema il principio vitale e originario del Cristianesimo, nella sua forma teologica ricaduto nell'antica concezione, per cui la realtà, anche in Platone e Aristotele, quando chiamossi pensiero, fu sempre natura. La filosofia moderna, da quando, dopo la Scolastica, rompe la vecchia scorza, si sforza di concepire davvero questa realtà preconizzata dal Cristianesimo, che sia regno dello spirito, e perciò non essere immediato, ma mediazione. Abbandona agli scolastici la logica del sillogismo e dell'analitica, che è logica del pensiero come essere immediato: potuto perpetuarsi attraverso non solo al neoplatonismo ma alla stessa teologia, perchè lo stesso Spirito della teologia cristiana, al pari del κόσμος νοητὸς dei Neoplatonici, sono pur sempre oggetto del pensiero, oggetto immediato. E tenta due logiche nuove, in contrasto con l'analitica aristotelica, sempre per lo stesso bisogno di sottrarsi all'astrattezza di un immediato, che è essere e non è pensiero.

14. La logica della induzione, e la sua critica.

La prima di queste logiche è quella che può dirsi di Bacone. Il quale riprende l'induzione socratica, ma non per giungere all'uno che è nel pensiero, bensì per raggiungere il vario che è nella natura. E non mira più infatti al concetto,

ma alla legge, la cui conoscenza è potenza, poichè ci mette in grado di volger la natura ai nostri fini. La sterile investigazione dei concetti cede il luogo alla fruttifera indagine delle cause: le quali non sono più nè forma, nè fine, nè materia, nè movimento, come erano per la scienza antica, ma fatti: in rapporto con fatti.

Poichè il pensiero è un *idem per idem*, la scienza che cerchi il concreto, deve rivolgersi all'altro dal pensiero, dato sensibile, fatto, presupposto dall'esperienza più elementare: da cui aveva preso le mosse, per dipartirsene, Socrate. Ma il fatto nella sua puntualità atomistica è un immediato; quindi la scienza vera è quella dei rapporti, onde i fatti son mediati nella stessa esperienza.

Questa logica, finita prima di Kant nello scetticismo di Hume, è risorta nel secolo XIX con l'Empiriocriticismo, che anacronisticamente tentò rinnovare, dopo l'idealismo trascendentale, il concetto astratto dell'esperienza (mal battezzandola per esperienza pura [1]), a cui si era inspirato l'empirismo inglese: esperienza intesa come funzione costitutiva del sapere, non come posizione del soggetto e dell'oggetto, anzi come sola possibile rivelazione della realtà trascendente dell'uno e dell'altro. E alle conseguenze scettiche dell'analisi humiana [2], credette sfuggire riducendo il rapporto di causalità al concetto matematico di funzione: restringendo così l'ufficio della scienza a una semplice descrizione dell'esperienza; e rinunziando quindi a ogni motivo realistico che potesse far cercare di là dall'esperienza un fondamento al rapporto dell'effetto con la causa. Quantunque le difficoltà non scemino con la sostituzione della funzione alla causa. Giacchè la funzione è rapporto di variazioni: cioè rapporto di rapporti; e la variazione è unità e differenza, come il rapporto. E se è difficile intendere come dato immediato un rapporto, la difficoltà si moltiplica quando si tratta di rapporto tra rapporti.

---

[1] Cfr. la mia prolusione: *L'esperienza pura e la realtà storica.*
[2] Cfr. sopra Introd., cap. III, § 6.

Ma, dicasi causa o funzione, il rapporto puramente empirico è sempre un tentativo di sottrarsi all'immediatezza del sapere speculativo della vecchia logica destinato a fallire. Infatti il sapere empirico non è anch'esso immediato, ma si costruisce in quanto la sua mediazione è mediazione del pensiero. Ma l'empirismo non può attribuir valore a ciò che trascende l'esperienza come immediata intuizione. Quindi o il termine di questa intuizione (il reale dell'esperienza) è irrelativo; e la mediazione è soggettiva nel senso di Hume, e non ha fondamento di verità. O è relativo esso stesso, come rapporto complesso di due o più termini; e allora tutta la relazione (la causa col suo effetto, o l'effetto con la sua causa e tutta la serie dei nessi empirici causali) è un immediato rispetto al pensiero. È essere, non pensiero; sempre quello stesso essere, con cui era alle prese Parmenide.

15. La logica trascendentale, e la sua critica.

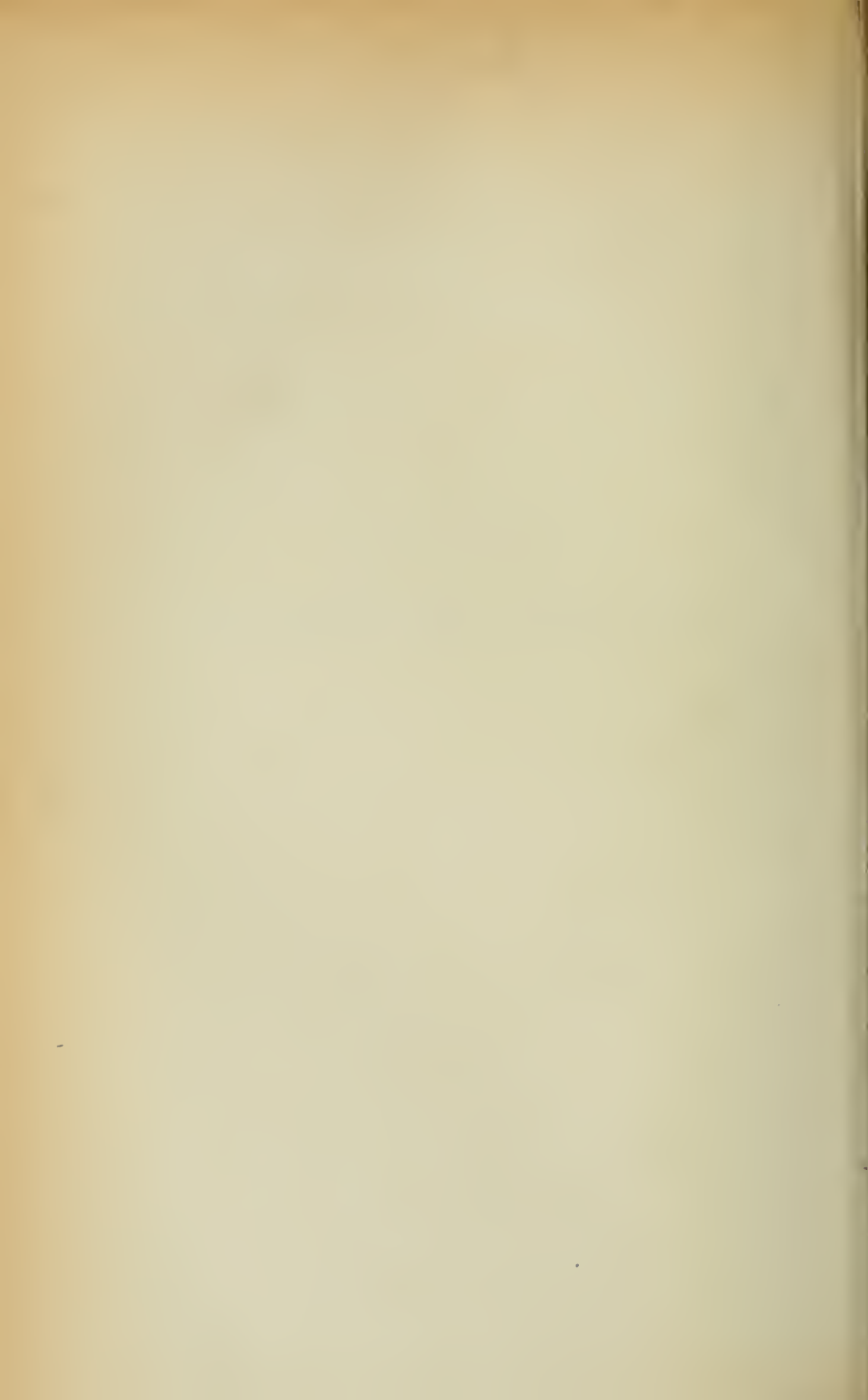
L'altra logica è quella della sintesi a priori, che va da Kant ad Hegel: la logica trascendentale, che si mette sulla via regia dello spiritualismo, risolvendo l'astrattezza del logo, poichè immedesima l'essere col pensiero, e capovolge finalmente la posizione parmenidea: com'era possibile solo negando ogni presupposto del pensiero. Giacchè se il pensiero, ridotto all'essere, come voleva Parmenide, inchioda tutto a un'immobile identità, che non riesce ad essere, perchè impensabile, nemmeno identità, l'essere invece, identificato col pensiero, non cade in una identità indifferenziata, ma partecipa alla vita interna della realtà dialettica, nel cui seno conserva la propria obbiettività di essere immediato in quanto si media, e risolve eternamente la propria immediatezza.

Il pericolo di questa logica è di costituire anch'essa un logo come sistema chiuso di categorie, che si ponga esso stesso immediatamente innanzi al soggetto. Pericolo cui non sfuggì, come s'è veduto, e sarà più chiaro dagli svolgimenti della terza parte di questa Logica, nè pure Hegel. Nè invero

è possibile sfuggirvi, e non si riconosce quale momento immanente alla mediazione del pensiero l'immediatezza dell'astratto essere, che il pensiero dialettizza.

Ci proveremo nella parte seguente a determinare nella sua astrattezza, ossia con la coscienza critica della sua astrattezza, le determinazioni essenziali del logo astratto, o del pensiero che vale a se stesso come essere.

PARTE SECONDA

LA LOGICA DELL'ASTRATTO

Capitolo I

LA LEGGE FONDAMENTALE

1. Il rapporto principio della logica.

La Logica dell'astratto è la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento astratto della sua oggettività, e rinnovante nel pensiero la posizione dell'essere, che è puro essere.

Perciò la logica comincia propriamente con Socrate, quando l'essere spezza la dura crosta primitiva della immediatezza naturale, onde s'era fissato nelle concezioni degli Eleati e degli Atomisti, e si media nella forma più elementare possibile del pensiero: identità che sia unità di differenze. L'essere pensabile è la risposta alla domanda socratica: τί ἐστιν; e però è concetto. Il quale è bensì ciò che si pensa che sia; e quindi, esso stesso, essere; ma essere che è quello che è: essenza: essere determinato, avente un certo contenuto.

Se il pensiero non risponde a siffatta domanda, il concetto non c'è; nè c'è l'essere che sia pensabile; poichè rimane soltanto quell'assurdo essere di Parmenide, le cui determinazioni sono tutte negative (non nato, non perituro, non discontinuo, non limitato da altro, non mutabile, ecc.); e si riducono infatti a quella sommersione del pensiero nell'essere, che è negazione del pensiero come attività pensante l'essere, e principio di tutte le possibili determinazioni (o categorie) dell'essere.

La differenza tra l'essere (naturale) e il concetto (essere pensato) è soltanto questa: che il primo si penserebbe se si potesse pensare identico seco stesso; e non si può, essendo

che l'identità importa una relazione non attribuibile all'essere naturale nella sua astratta e stecchita unità; laddove il secondo, poichè si pensa, riesce ad essere, ed è effettivamente identico con se stesso. Differenza che si può schematicamente fissare, dicendo che l'essere (naturale) è A, e il concetto, invece, o essere pensato, è $A=A$; dove ognun vede in che la prima identità differisca da questa seconda, che è la sola vera identità. Nel primo caso essa è desiderata, ma non ottenuta.

Il rapporto $A=A$ è il principio della logica, poichè dire logica è dire logo; e dire logo, è dire vero che si oppone al falso; e di vero e di falso non si può parlare finchè non ci sia quella che Aristotele dice « sintesi di idee formanti un'unità »[1]. Ora la più semplice sintesi che si possa pensare è questo rapporto della identità dell'essere con se medesimo, la quale può realizzarsi soltanto nel pensiero.

2. Originarietà del rapporto: il nome e il verbo.

Questo rapporto per altro non è intelligibile se si prenda come l'integrazione secondaria di ciascuno dei suoi termini astratti. Giacchè, se già nel pensiero si potesse fermare A non ancora integrato nel rapporto $A = A$, non sarebbe più vero che questo rapporto è il principio della pensabilità dell'essere, nè più sarebbe vero quel che si è detto dell'assurdità dell'essere naturale, col quale ciascuno dei due A, infranta l'unità della sintesi, coincide. Il rapporto è originario, in modo che A è pensabile soltanto dentro di esso.

Usiamo pure, per intenderci, il linguaggio usato da Platone e da Aristotele quando vogliono caratterizzare nelle loro rispettive funzioni concorrenti i due termini del rapporto che essi dicono sintesi o nesso di n o m e e di v e r b o, σύνθεσις

---

[1] Cfr. il luogo del *De anima*, 138, cit. a p. 3. Cfr. PLATONE, *Soph.*, 259 E: διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Cfr. sopra p. 139 per la κοινωνία τῶν γενῶν; e per la μίξις εἰδῶν vedi dello stesso Platone, *Soph.*, 253.

ὀνομάτων καὶ ῥημάτων [1], badando a non confondere il significato astratto grammaticale di queste due voci col loro ufficio logico, distinguibile sempre, anche quando grammaticalmente s'abbia soltanto il nome, o soltanto il verbo.

Il nucleo, dunque, del pensiero logico è l'unità del nome e del verbo: unità in cui il nome (A) non è un essere (naturale) impensabile, ma quell'essere che è perchè e in quanto vien pensato mediante il verbo ($= A$), nè può quindi staccarsi da esso senza svanire dal campo del pensabile. Volendo perciò pensare, è forza mantenere il nome nel rapporto, a cui appartiene, del nome col verbo. La cui funzione sta tutta nello sdoppiare quella unità semplice e astrattamente identica del nome, per modo che ne realizzi in concreto la identità. Può e deve dirsi perciò che il nome distinguesi dall'essere naturale in quanto mediante il verbo si realizza come identico a se medesimo.

3. Il nome come essere naturale, o sensazione.

Se nel pensiero stesso noi distinguiamo qualche cosa che stia al di sotto del nome, fatto nome dal verbo, ossia al di sotto del concetto (un A, non che sia per anco $A=A$), questo astratto nome torna ad essere nella sua indistinzione un puro essere naturale; e dicesi sensazione, o intuizione; materia cieca del nostro conoscere, la quale effettivamente presentasi alla coscienza in quanto s'illumini nel concetto, mediante il pensiero, in virtù del quale essa, percepita, rimane quel che era già; salvo che si riflette su se stessa e si dualizza nel rapporto di sè con sè, e quindi si conosce come quella che è.

Il primo svegliarsi della coscienza nel pensiero è fissare o determinare quell'essere che ne diviene perciò oggetto, in quanto si pone nella propria identità con se medesimo, come $A = A$.

---

[1] Plat., *Crat.*, 431 C; Arist., *De interpr.*, 1, 16 a 12.

4. Il principio d'identità (affermazione dell'essere).

Pensare dunque è pensare qualche cosa, o pensare quell'essere che è qualche cosa; ossia non fissare soltanto l'essere, ma l'essere identico seco stesso. Non è il nome, nè il verbo, ma l'unità del nome e del verbo, per cui si pensa realmente il nome e insieme si pensa realmente il verbo.

L'essere dunque oggetto del pensiero, è l'essere identico a se stesso. Questa la legge fondamentale della logica dell'astratto: il principio d'identità.

L'essere identico non è pertanto l'essere naturale, ma l'essere pensato: il pensiero, non come atto del pensare, ma come contenuto del pensare; non realtà che si idealizza, ma l'idea della realtà: l'essere che il pensiero, pensando, afferma; più precisamente, l'affermazione del pensiero. Di guisa che l'identità dell'essere è l'identità dell'affermazione in cui il pensiero pone l'essere che pensa.

5. Affermazione affermante o soggettiva; affermazione affermata o oggettiva; e negazione dell'essere naturale.

Ma che significa affermare? C'è un'affermazione soggettiva, che è l'atto con cui il soggetto pone il proprio oggetto; e c'è un'affermazione propria dello stesso oggetto, e designante la sua struttura. Se noi diciamo $A = A$, l'enunciazione di questo rapporto è affermazione nostra; ma enunciando questo rapporto, noi opponiamo a noi, attività affermante, l'oggetto dell'affermazione, che non è il semplice A, ma appunto questa affermazione $A = A$: questo pensiero che è un'idea, un giudizio, un sistema, una scienza, un contenuto qualsiasi del nostro pensiero, opposto a questo pensiero.

Orbene, quest'affermazione della logica dell'astratto è o vuol essere soltanto affermazione nel secondo senso, perchè il pensiero, di cui essa esprime l'essenza, non è l'atto del pensare, ma l'oggetto in cui questo atto si pone. La proposizione $A = A$ non vale se non come la concretezza del nome (A) che, nella sua astrattezza immediata, era puro essere natu-

rale, e non pensato. È lo stesso A, ma pensato; quindi non affermazione affermante, ma affermazione affermata.

Pure la sua oggettività, per quanto astragga dal pensiero, può astrarre soltanto dal momento soggettivo del pensiero, presupponendolo e assorbendolo in sè. Perchè è da considerare che senza l'atto del pensiero l'essere (A) sarebbe rimasto puro essere immediato: la natura, che è impensabile. È lo stesso essere che dev'essere non solo nome ma anche verbo, e deve rispondere, quindi, alla domanda che gli si muove: τί εἶ? Se il concetto ($A = A$) fosse una riflessione estrinseca all'essere, ecco che si tornerebbe alla posizione parmenidea, in cui lo stesso pensiero dovrebbe ricadere sull'essere, fondersi in esso, e non turbarne punto l'astratta identità.

Dunque, l'essere in tanto è pensato con un pensiero che possa apparirci obbiettivo e appartenente alla natura stessa dell'essere, in quanto questo essere ragguagliandosi a se stesso si differenzia tuttavia da se stesso: $A = A$ in quanto A non è questo $A = A$: l'essere naturale, o puramente immediato, non è l'essere pensato o mediato.

L'affermazione oggettiva dell'essere, come essere pensato, è, possiamo dire, non solo affermazione dell'essere pensato, ma insieme negazione dell'essere naturale. E poichè l'essere naturale non è se non il nome astrattamente considerato, fuor della sua sintesi col verbo, e il verbo è, come verbo del nome, l'assunzione dell'essere nel pensiero e quindi la sua trasfigurazione in essere pensato o pensiero, convien dire che il nome è affermato dal verbo in quanto è negato: affermato come pensiero, negato come essere. *Omnis affirmatio est negatio.*

6. L'affermazione come negazione della negazione (negazione attiva e negazione passiva): principio di non contraddizione.

Questa negatività del verbo di fronte all'astratto nome è la forza, il valore logico, dell'affermazione. La quale, ponendosi come identità dell'essere con se stesso, si pone perciò come negazione della negazione di questa identità:

negazione di quell'identità, che è appunto l'essere nella sua naturale immediatezza. Con questa differenza tra le due negazioni, che una è reale ed attiva, l'altra passiva e irreale.

L'essere, come nome astratto della sintesi, non nega niente pel fatto che esso non ha nessun diritto ad esistere, è assurdo. È il pensiero che consiste nella negazione di quest'assurdo, e si pone perciò come concetto o idea, e non più essere naturale; ma, in quanto il concetto è il concetto di questo essere, esso bisogna pure che neghi questo essere nella sua immediatezza; e affermando sè, si afferma come l'opposto di quell'essere immediato. Affermazione in forza della quale questo tale essere, rispetto al concetto, è un opposto tale che se esso fosse, il concetto non sarebbe; ed essendo il concetto, esso non è. Non già quindi che esso neghi; ma è negato come un negativo, ed esso quindi nega per riflessione della sola reale negazione, che è quella del concetto, nella funzione del verbo.

Così, se A è A, l'essere di A consiste tanto nell'essere (identico ad A) quanto nel non essere *non*-A (non identico ad A). E quindi la legge fondamentale del pensiero studiato dalla logica dell'astratto, oltre la forma del principio d'identità, ha quello del principio di non contraddizione, che si può formulare schematicamente così: « A non è *non*-A ».

7. Irriducibilità della non contraddizione all'identità.

Le due forme della legge sono molto diverse. Nè l'una può credersi riducibile all'altra se non quando si perda di vista il carattere speciale del pensiero, quale puro oggetto del pensare. Ciò accade ad Aristotele quando difende il principio di non contraddizione dagli attacchi dei Sofisti [1], e considera il principio stesso come la garenzia o tutela della determinazione o posizione del pensiero di contro alle negazioni, che erroneamente tentassero scalzare il pensiero determinato

---

[1] *Metaph.*, IV, 4-6.

mediante la sintesi del nome col verbo in una certa definizione. Ma gli argomenti negativi o dimostrazioni per assurdo, a cui egli è costretto a far ricorso, non possono poi servire a dimostrare il valore della logica, che ha nel principio di contraddizione, al dire di Aristotele [1], il suo più saldo fondamento. La verità oggettiva non deve apprendere nulla da' suoi negativi: nella sua stessa struttura dev'esserci così il proprio essere come l'espulsione del suo non-essere.

La contraddizione infatti non è estrinseca all'essere in quanto identico seco stesso, cioè pensato: c'è dentro, e vi è negata. E il diritto di chi è in possesso della verità (ossia il diritto della verità stessa) di far cadere nel nulla le affermazioni de' suoi contradittori, non consiste nella incompatibilità della verità con la sua negazione, ma nella verità di questa incompatibilità: che non avrebbe valore dal punto di vista a cui si colloca la logica dell'astratto, se essa non fosse costitutiva dell'intima natura della stessa verità.

La contraddizione non nasce propriamente dall'opposizione del pensiero soggettivo all'oggettivo, negando esso quel che questo afferma; in guisa che la sua negazione non abbia valore pel fatto del suo opporsi all'affermazione, in cui è la verità [2]. Se così fosse, essa, esterna ed eterogenea alla verità, non avrebbe in essa la sua misura. Nè vi sarebbe mai negazione vera oggettivamente. Laddove la negazione e la contraddizione conseguente, che si nega, non possono non essere dello stesso oggetto, quando il pensiero si propone il suo oggetto, e, considerandolo astrattamente, prescinde affatto da sè; e nella stessa affermazione, con cui l'oggetto si è liberato dalla sua primitiva astratta immediatezza ponendosi identico a sè, non vede già l'autocoscienza, o affermazione che esso stesso ha fatto di sè, uscendo dal suo primitivo essere di soggetto, sibbene la realizzazione che l'essere, in quanto oggetto, fa di se stesso mediandosi, e ponendosi quindi come essere

---

[1] Πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή, γνωριμωτάτη, ἀνυπόθετον: *Metaph.*, 1005 b 22, 13 e s.

[2] Διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστιν ἀληθής: *Metaph.*, 1024 b. 27.

intelligibile. E la negazione negata è nella stessa affermazione, in quanto essa è bensì essere (mediazione dell'essere), ma essere pensato o pensiero.

8. Negatività dell'affermazione, e immanenza della non contraddizione nell'identità.

Se la non contraddizione fosse lo stesso che la identità, l'affermazione sarebbe affermazione pura e semplice senza negatività. L'identità allora si ragguaglierebbe a quell'astratta posizione dell'essere immediato, o naturale, che non è pensiero, nè si può pensare. Ed essa invece è pensabile, differenziandosi dal puro essere primitivo che compie come pensiero, in quanto non si limita ad affermare questo essere ($A = A$), ma nega ed annulla anche la contumacia dello stesso essere che non si rifletta su se stesso, e non si identifichi con sè.

Egli è che il pensiero può ritrovarsi nell'essere come concetto, e non può ritrovarsi nell'essere naturale, perchè il pensiero in realtà non conosce mai altro che se stesso: il suo conoscere, come sappiamo, non è altro che acquistare coscienza di sè e idealizzarsi. Quell'idea pertanto che è il suo oggetto, non è mai altro che realtà che si idealizza in un processo che è insieme affermazione e negazione: negazione della realtà immediata del soggetto, e affermazione conseguente dell'idealità sua come pensiero. Orbene, la logica dell'astratto è quella che prescinde bensì dalla coscienza della soggettività dell'oggetto; ma l'oggetto resta per lei quel che è, idea in quanto idea della realtà. La quale non sarà più il soggetto stesso del pensiero, ma l'essere, esso stesso, oggettivo, ossia il soggetto come oggetto a se medesimo, ancora inconsapevole della propria soggettività: il soggetto che si vede dall'esterno, come concetto che è risoluzione di un essere immediato, in quanto questa risoluzione, pel fatto che già pensiamo qualche cosa, è avvenuta. Ma è avvenuto quel che è avvenuto: negazione dell'immediato, che, se non si mediasse, sarebbe la negazione della mediazione, in cui consiste il concetto. Questo perciò, in quanto pensiero, ci si presenta, sia pure oggettiva-

mente, improntato della sua marca di fabbrica: identità realizzata attraverso la negazione della negazione dell'identità: ovvero, attraverso la negazione della contraddizione.

9. Il principio del terzo escluso, come unità dei principii di identità e di non contraddizione.

La legge fondamentale del pensiero è, dunque, si può dire, l'unità del principio d'identità e del principio di non contraddizione. Che paiono, e sono, due principii, ma ne formano uno, pur senza confondersi, e senza che si possa rinunziare a uno di essi, quasi bastasse l'altro solo a determinare il carattere del pensiero pensabile. Ogni pensiero che si pensi e si possa pensare è affermazione ed è negazione, negando per affermare, e affermando nell'atto di negare. Affermando se stesso, negando il suo opposto.

Ma c'è opposizione e opposizione. C'è l'opposizione dell'identico e c'è l'opposizione dell'opposto. Posto $A = A$, ciascun A, nella stessa identità, è opposto all'altro; senza di che esso non sarebbe identico all'altro; cioè non sarebbe identico con se stesso. Abbiamo già ripetutamente chiarito questa specie di opposizione, per difetto della quale l'identità dell'Uno degli Eleati era un semplice assurdo.

Questa opposizione interna all'essere del concetto è quella che non solo non impedisce, ma piuttosto realizza il concetto, o l'essere come essere del concetto. Ma c'è l'altra opposizione, per cui A non è più identico, anzi opposto ad A: che è l'opposizione immediata e non risoluta, del nome astratto e dell'essere naturale rimasto fuori dell'identità, contumace al pensiero; l'opposizione che c'è tra A concepito come esterno alla sintesi $A = A$, e A come elemento della sintesi: il cui rapporto, come si è avvertito, è questo: che l'uno è la negazione dell'altro, in guisa che se l'uno è, non è l'altro; e se non è esso, è l'altro.

Ebbene, l'opposto negato da ogni affermazione non è l'opposto in quanto identico, ma l'assolutamente opposto. Il cui essere è il non-essere del suo opposto, e il cui non-essere

è l'essere dell'opposto. Sicchè l'unità del principio d'identità e di non contraddizione non importa soltanto che

A è *A*

e che *A* non è *non-A*;

ma importa pure che *A* o è *A*, o è *non-A*;

dove l'*o-o* esprime l'esclusione reciproca dei due opposti come tali, *A* e *non-A*. Terza forma della legge fondamentale del pensiero pensato, o principio del terzo (o del medio) escluso, per cui si stringono insieme e unificano i due principii precedenti, in quanto l'uno non può stare senza l'altro, e attinge dall'altro la forza del proprio valore logico.

10. Il falso come negatività riflessa; e la circolarità del pensiero come sistema.

Ma per intender bene il valore del principio del terzo escluso, occorre mantenere fermamente il concetto indicato di opposizione che, contrastando all'identità, è immanente al concetto di essa, e che fa sorgere quindi dal principio d'identità quello di non contraddizione.

Il principio di non contraddizione importa che, essendo $A = A$, non è dato pensare che *A* sia *non-A*: cioè che la verità del primo rapporto escluda la verità dell'altro. O meglio ancora, che un concetto c'è solo in quanto, essendo esso vero, è falso quello che lo nega. Il principio del terzo escluso importa che tra l'essere e il non-essere di un concetto non c'è termine medio: per modo che se un concetto si dimostri falso cioè inesistente, il suo negativo sarà vero. Non ci sono due verità opposte, dell'opposizione che abbiamo illustrata; ma non ci sono nè pure due falsità della medesima opposizione. E questo significa che in opposizione al non-essere di un concetto non c'è altro che quel concetto, di cui esso è negazione, e che era garentito nella sua verità dal principio d'identità e dal conseguente principio di non contraddizione.

Il falso infatti non ha luogo nella logica del logo oggettivo, se non come la negatività immanente al vero. Falso

è non già *A* in quanto eguale ad *A*, cioè il concetto: poichè il concetto è vero; falso è lo pseudoconcetto, che è negativo: *A*, astrattamente pensato, nome senza verbo. Falso è il negativo, la cui positività è una positività riflessa, perchè consiste nella negatività del positivo, che il positivo stesso (il concetto) gli conferisce come all'altro da sè, o suo opposto negativo.

Il *non-A* è dentro ad *A*; e l'*A* come identico a *non-A* è dentro ad *A* come identico ad *A*: come identico è nella falsità, che alla sua negatività viene attribuita dalla verità rispettiva di *A* o di $A = A$. Non c'è falso senza verità: un falso, dato il quale debba tuttavia nascere il vero. Falso è solo ciò che si oppone al vero, che dev'essere già, e già determinato, se c'è un determinato falso. E però, ripeto, chi dice (falsamente) *non-A* come concetto di *A*, dice pure e prima *A* (vero) come concetto di *A*.

Il ritorno insomma dalla falsità alla verità non può essere se non per quella stessa via per cui (in forza del principio di non contraddizione) il pensiero procede dal vero al falso, cioè dal valutare come vero il vero al valutare come falso il suo opposto. Ritorno, senza di cui il pensiero sarebbe ora vero e ora falso: laddove il falso è un momento della sua verità, al quale esso può spingersi, ma per tornare alla verità, facendola valere come quella che essa è: *norma sui et falsi*.

Come la ragione della distinzione tra il principio d'identità e il principio di non contraddizione sta nella differenza tra l'affermazione e la negazione onde un concetto si pone; così la differenza tra il terzo principio e i primi due consiste nell'unità che esso dimostra tra l'affermazione e la negazione, e che non apparisce negli altri due principii in quanto essi sono due principii diversi. Poichè ogni concetto è, in quanto il suo negativo non è, ma è come negativo del concetto che sarebbe il suo negativo, affermandosi perciò quale negazione del suo negativo: con una circolarità che fa del concetto un sistema chiuso.

11. L'interpretazione del principio del terzo escluso, che attribuisce al falso un valore positivo.

Da tale circolo si crede comunemente che il pensiero logico possa uscire, in modo che altri abbia modo di pensare tanto il concetto quanto il suo non-essere; a patto di non pensare più il concetto, pensato il suo non-essere. E in ciò si fa consistere l'esclusione reciproca propria degli opposti nel principio del terzo escluso. Ma conviene avvertire che questa esclusione reciproca, per cui il negativo passa a positivo, e nega la sua negazione, è la riflessione su se stessa della negazione propria dell'affermazione.

Non-A non significa, nè può significare altro che il non pensato, in quanto il pensiero astrae da se stesso, e fissa quindi l'astratto essere. Il quale, fissato nella sua astrattezza, respinge da sè il pensiero, con la virtù ripulsiva che gli vien conferita, s'intende, dallo stesso pensiero, e che non è altro che la forza dell'astrazione. Ma, respingendo da sè il pensiero, cioè quel pensiero in cui A è A, A viene ad essere *non-A*, e come tale è fissato, pensato (pensato astrattamente come, si badi bene, non pensato). E se vero è quel che si pensa, che s'impone al pensiero, sarà anche vero che A sia *non-A*.

Sarà, cioè sarebbe, se fosse possibile pensare l'essere non pensato, o pensare senza il concetto. E poichè questo è impossibile, tale impossibilità si esprime pure in questa forma, che se potesse non pensarsi $A = A$, bisognerebbe pensare che A è *non-A*; e se non fosse necessario questo $A = A$, se ciò non fosse vero, vero sarebbe, e dovrebbe pensarsi, che l'essere sia la negazione del pensiero. Che è la verità infatti di tutta la filosofia naturalistica, sia essa del tipo monistico parmenideo o del tipo atomistico democriteo: per cui, in ogni caso, l'essere è la negazione del pensiero.

In conclusione, o il pensiero tien fermo a sè, cioè all'identità, e respinge la contraddizione che lo annullerebbe; o il pensiero astrae da sè, e fissa la propria negazione, il proprio negativo. Il quale negativo, diventando positivo (poichè ne-

gativo era verso il pensiero da cui s'è fatta astrazione), non può esser pensato se non come un'identità, una verità repellente, in quanto tale, la sua negazione. O essere, o pensiero: l'essere è la negazione del pensiero, come il pensiero è la negazione dell'essere. Ma ciò non può voler dire che sia dato scegliere indifferentemente tra l'uno e l'altro, pur che si rinunzii all'essere, scelto il pensiero, e viceversa. La logica nasce, lo abbiamo visto, quando l'essere è l'essere del pensiero: e il *non-A* c'è sì, ma come posto da *A* che lo nega. E *non-A* perciò non può esser vero se non nel senso di un'ipotesi irreale, incompatibile con l'essere del pensiero.

Capitolo II

IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE

1. Il principio di ragion sufficiente in Leibniz e nella filosofia precedente.

Dalla legge fondamentale del pensiero logico in tutte le sue forme, di principio d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso, il Leibniz distinse un'altra legge che a lui, e a molti dopo di lui, sembrò egualmente fondamentale, e che egli chiamò principio di ragione, o di ragione sufficiente o determinante. « La certezza oggettiva o determinazione », dice egli nella *Teodicea*[1], « non importa già la necessità della verità determinata. Tutti i filosofi lo riconoscono, ammettendo che la verità dei futuri contingenti è determinata e non pertanto essi cessano di essere contingenti. Non ci sarebbe infatti nessuna contraddizione, se l'effetto non seguisse; e in ciò consiste la contingenza. Per intender meglio questo punto, bisogna considerare che ci sono due grandi principii dei nostri ragionamenti: uno è il principio di contraddizione[2], per cui di due proposizioni contraddittorie, l'una è vera e l'altra è falsa; l'altro principio è quello della ragione determinante: ossia che niente mai accade senza che ci sia una causa o almeno una ragione determinante, cioè qualche cosa che possa servire a render ragione a priori perchè sia così piuttosto che altrimenti ». E nella

---

[1] *Teod.*, I, 44.

[2] A cui, com'è chiaro, si riducono, secondo Leibniz, gli altri due, di identità e del terzo escluso.

Monadologia[1]: « I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi principii, quello di contraddizione, in virtù del quale giudichiamo falso tutto ciò che implica contraddizione, e vero ciò che è opposto o contradittorio al falso; e quello della ragion sufficiente, in virtù del quale riteniamo che nessun fatto potrà trovarsi vero o esistente, nessuna enunciazione vera, senza che ci sia una ragion sufficiente, per la quale sia così e non altrimenti ».

Sulla fine della sua quinta lettera al Clarke il Leibniz definisce questo secondo principio come quello « per cui una cosa esiste, un avvenimento accade, una verità ha luogo »: facendo quasi di questa ragione determinante quella stessa causa, di cui già Platone nel *Timeo* diceva: πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν[2]: e Aristotele più compiutamente: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώκεται[3]: causa, per cui l'essere è, l'avvenimento accade, e il conosciuto si conosce a quel modo che si conosce. Secondo lo stesso Leibniz, infatti, questo principio se fu sempre conosciuto, nonchè adoperato dentro certi limiti; ma sarebbe stato dimenticato dove più sarebbe stato utile (per dimostrare, p. es., l'esistenza di Dio e la sua libertà e la nostra), nè sarebbe stato veduto in tutta l'importanza che esso ha come condizione di tutta la logica[4].

2. La dottrina di Leibniz.

Della necessità della causa per il conoscimento del fatto s'era sempre parlato; e per Aristotele conoscere qualche cosa è conoscere tutte le sue cause: perchè la causa è il principio

---

[1] *Monad.*, §§ 31-32.
[2] *Tim.*, 28 A.
[3] *Metaph.*, V, I, p. 1013 a 17.
[4] Cfr. la cit. lett. al Clarke in principio, in *Opera*, ed. Erdmann, p. 763; e *Monad.* §§ 32-39: Couturat, *La log. de Leibniz*, Paris, Alcan, 1901, p. 219 ss.

del conoscere come dell'essere: ἀρχὴ τῆς γνώσεως e ἀρχὴ τῆς γενέσεως, *ratio cognoscendi* e *ratio essendi,* al dire degli Scolastici.

Ma Leibniz intende veramente la sua ragion sufficiente in un suo modo particolare, e perciò ha ragione di opporre, come nessuno aveva fatto prima, questo principio a quello di non contraddizione. In verità, chi ben consideri, la sua ragione non è nè la *ratio essendi* nè la *ratio cognoscendi* degli Scolastici, nè alcun altro de' principii aristotelici. Ciò risulta chiaramente dal parallelismo, che è nella dottrina leibniziana, tra i concetti di ragione, di esseri contigenti, di verità di fatto e di necessità morale da una parte, e i concetti di non contraddizione, di verità di ragione e di necessità metafisica, o logica, o matematica dall'altra.

Altro, avverte Leibniz contro Spinoza, è l'idea, altro la realtà. L'idea o essenza del reale è semplicemente un possibile: possibile in quanto l'idea è pensabile non implicando contraddizione. Speculare le essenze è speculare semplicemente idee, le quali comprendono e quelle che corrispondono alle cose reali e quelle che non hanno nulla di corrispondente nel mondo reale, poichè, possibili ad una ad una, non sono esse tutte compossibili. Ciascuna cosa, infatti oltre al modo in cui è nel sistema delle cose, che è il mondo reale, si può pur concepire in infiniti altri modi, possibili tutti poichè le rispettive idee, singolarmente considerate, sono tutte esenti da contraddizione. Ma, se tutti i mondi (e quindi tutte le cose infinite, in infinite serie, onde constano) sono possibili, tali non sono tutti insieme; nè Dio poteva sceglierne e realizzarne più di uno, poichè la realtà di uno avrebbe escluso quella di tutti gli altri. Le idee così diventano realtà per atto di volontà che sceglie, conforme alla sua natura razionale, quelle idee che rispondono meglio a' suoi fini, e hanno perciò una ragione intrinseca di essere preferite. D'una volontà operante al pari di ogni volontà, anche finita, che tra i vari disegni possibili offertigli dalla ragione sceglie, liberamente, per la sua intrinseca razionalità, quel che le apparisca migliore.

La ragione sufficiente a spiegarci quell'essere contingente, che è una data realtà di fatto liberamente prodotta dalla volontà, è la convenienza intrinseca all'idea corrispondente, determinante la volontà nella scelta di ciò che è meglio [1]. Perciò il principio della ragione sufficiente dal Leibniz è detto anche principio del meglio o di convenienza. Chi non guardi alla verità di fatto, ma, come fa il matematico, a ciò che è soltanto possibile, ha innanzi a sè verità, essenze, ossia semplici idee, nella cui determinazione non entra nessuna libera scelta della volontà, poichè esse sono governate dalla legge di assoluta necessità, propria di ogni affermazione il cui opposto sia contradittorio.

3. Motivo della dottrina leibniziana.

In realtà, questo principio di ragione è uno dei momenti essenziali della filosofia di Leibniz, nel suo sforzo di rivendicare il concetto della libertà, proprio della realtà spirituale, contro il naturalismo panteistico di Spinoza. Essa perciò ricorre a un tipo di spiegazione opposto a quello del pensiero fondato sul principio di identità, che non lascia luogo a nessuna realtà che non sia presupposta come essere immediato; ed è da considerare come la riscossa del principio di finalità contro la costante denegazione, che empiristi e metafisici razionalisti dopo Bacone e Cartesio ne avevano fatta nel secolo XVII. Rappresenta quindi, fin da queste sue origini metafisiche, un tentativo per rompere la circolarità del sistema chiuso, in cui, come abbiamo visto, si costituisce il concetto in forza della sua legge fondamentale.

Ma è facile osservare che il modo in cui questa ragion sufficiente interviene, come principio logico, quando le es-

---

[1] «Il faut distinguer entre une nécessité absolue et une nécessité hypothétique... entre une nécessité qui a lieu, parce que l'opposé implique contradiction, et la quelle est appelée logique, métaphysique, ou mathématique; et entre une nécessité qui est morale, qui fait que le sage choisit le meilleur»: *Opera*, p. 763.

senze già sono nell'intelletto divino, che ne è, come Leibniz dice, la sede, e sono chiuse e sigillate dalla necessità immanente alla loro natura, affermativa di sè in quanto negativa del contradittorio; questo modo dimostra che la logica ragionante secondo il principio di ragione vuol essere una logica diversa da quella ragionante secondo il principio di non contraddizione diversa; a tal punto, che con la seconda logica il pensiero spezzerebbe il circolo in cui esso si chiude con la prima logica; e dopo essersi convinto di aver pensato il vero, si dovrebbe convincere di non averlo punto pensato.

Si noti infatti che, per quanto si faccia a tenere distinte nettamente le verità di ragione dalle verità di fatto, queste bisognerà pure che sieno contenuto di quelle; o che, nel linguaggio leibniziano, gli stessi reali siano possibili non genericamente ma specificamente, appunto come reali. Giacchè si sa che la possibilità può intendersi in due sensi ben diversi: c'è la possibilità di quel che potrebbe accadere domani, ma non accadrà; e c'è la possibilità di quel che potrà accadere, e accadrà. Dicasi pure col Leibniz, c'è la possibilità del possibile, e c'è quella del compossibile. Il compossibile è meglio di quello che è semplicemente possibile; ma, finchè non intervenga la volontà, quanto a realtà, esso non ne ha di più del semplice possibile. E quando poi interviene la volontà e il compossibile è reale, esso non aggiunge nulla alla propria essenza, che è tutto ciò che è pensabile del reale; e non si può dire quindi che il pensiero del reale sia diverso dal pensiero del possibile in quanto compossibile.

Leibniz stesso ci ha detto che la ragion sufficiente (quando sia conosciuta, cioè per la sua stessa natura) ci può servire a render ragione a priori della realtà contingente. Ciò vuol dire che l'intervento della volontà non importa punto qualche cosa di arbitrario e d'irrazionale nel compossibile perchè esso diventi reale. Giacchè l'irrazionale è imprevedibile, e non ha radice di sorta in nulla che possa esser conosciuto innanzi all'accadimento. Nè per Leibniz il meglio, che è ragione determinante della volontà, presuppone questa volontà; anzi la scelta della volontà presuppone il meglio, come pro-

prio delle essenze dei compossibili. Sicchè una verità di fatto per una verità di cui il pensiero si potesse render ragione secondo il principio di ragione, essa stessa dovrebbe essere una verità di ragione.

Invece, Leibniz sostiene che nel regno delle verità di ragione, o della necessità assoluta, non ci sono altro che possibili. E dal possibile al reale, secondo lui, c'è un salto, come dalla necessità assoluta alla necessità ipotetica: ossia a una necessità subordinata a un principio esterno alla necessità propria del reale come possibile, puramente pensato. E questo principio è appunto la volontà, che presupporrà bensì il meglio, come suo il fine, ma lo farà valere come principio produttivo di realtà, e quindi integratore della mera possibilità.

4. Rapporti della dottrina leibniziana con l'empirismo antimetafisico, e formola empirica del principio di ragione come principio di causalità.

Il motivo di Leibniz, ripeto, è profondo. È lo stesso motivo che ispira Hume nella ricerca d'un principio che giustifichi la sintesi che ha luogo nel giudizio di causalità; quello stesso che farà cercare a Kant come sia possibile un giudizio sintetico a priori. Giacchè le verità di ragione, fuori delle quali Leibniz si sforza di dimostrare che rimangano le verità di fatto, sono le proposizioni identiche di Hume, e i giudizi analitici di Kant, la cui verità si sottrae alla esperienza perchè garantita (come quella delle verità di ragione) dal principio di non contraddizione: laddove la sintesi spezza il circolo del pensiero e attua, come la volontà a cui mira il principio leibniziano di ragion sufficiente, il passaggio dal possibile al reale.

Lo stesso principio infatti di ragione sufficiente che per Kant è ancora nella sua *Logica*, il fondamento dei giudizi assertori[1] (aventi per contenuto le leibniziane verità di

---

[1] Ueberweg, *Syst. d. Logik*³, p. 220.

fatto), nella *Critica della Ragion pura* diventa « il fondamento dell'esperienza possibile, cioè della conoscenza oggettiva dei fenomeni, rispetto al loro rapporto nella serie successiva del tempo », poichè « una percezione di una esperienza possibile diviene reale in quanto io considero il fenomeno come determinato pel suo posto nel tempo, quindi come un oggetto che può essere sempre ritrovato nella catena delle percezioni, seconda una regola ». E questa regola è: « che in ciò che precede ha da trovarsi la condizione, data la quale segue sempre (necessariamente) l'effetto » [1].

5. Esposizione del principio di ragione come principio di causalità.

Nello sviluppo, pertanto, di questo motivo profondo, a cui s'inspira la proposta e la difesa del principio di ragione, questo principio assume due forme distinte. Una volta la ragione consisterebbe nella serie empirica dei fenomeni, in cui è condizionato ogni fenomeno, e vien quindi considerato come effetto di proporzionate cause. E un'altra volta consisterebbe nel valore teleologico della realtà: valore che, come presupposto della volontà, renderebbe ragione dell'essere o esistere della realtà, e quindi della rispettiva verità di fatto.

Cominciamo dalla prima forma, che è stata la più fortunata, e vediamo qual diritto di cittadinanza logica possa sotto questa forma accampare il principio di ragion sufficiente. La causalità empirica poggia sul presupposto del cangiamento dell'oggetto dell'esperienza, intuito come molteplicità di stati successivi, in cui lo stato B succede allo stato A, in quanto lo stato A non è lo stato B, nè questo è quello. E appunto perchè essi sono così diversi, io posso avere innanzi l'uno senza l'altro: posso avere il solo B come un problema da risolvere, cioè come qualcosa di per se stesso impensabile, o pensabile come un pensiero che non è tutto e richiede d'esser compiuto. Di B solo infatti nell'esperienza

---

[1] *Critica*, trad. Gentile-Lombardo, I², pp. 211, 218.

non ci si rende ragione: *ex nihilo nihil;* cioè *nihil sine causa.* E Cicerone dirà contro Epicuro: *Nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere* [1]. E ciò perchè quando diciamo che *A* e *B* e *C*, ecc. sono un molteplice, noi non possiamo intendere soltanto che *B*, p. es., non sia *A*, così che possa stare anche senza *A*; ma altresì che, oltre a non essere *A*, sia pure in qualche modo *A*; perchè senza l'identità, tra *A* e *B* non vi sarebbe relazione; nè senza relazione sarebbe concepibile la diversità richiesta dalla molteplicità. *B* insomma è diverso da *A*, ed è un che di nuovo, quando avvenga, in quanto è pure congiunto con *A*, in guisa che pensare *B* sia proprio pensarlo insieme con *A*, nella serie dei cangiamenti dell'oggetto della nostra esperienza, o nell'unità dell'esperienza, o della legge.

Tale unità ci dà ragione del fenomeno; che è come dire che ce lo fa pensare, come quello che esso è, non astrattamente preso, fuori del nesso reale in cui lo vediamo, ma in concreto, cioè in questo nesso che è il suo essere. Giacchè, avverte Kant, l'esperienza è solo possibile mediante la connessione necessaria delle percezioni, la quale si spiega attraverso le analogie dell'esperienza, tra cui quella di causalità: che « tutto ciò che avviene (comincia ad essere) suppone qualche cosa a cui segue secondo una regola ». Regola inconcepibile senza quella connessione necessaria, che dà luogo prima di tutto all'analogia della sostanza: « In ogni cangiamento di fenomeni permane la sostanza, e il quanto della stessa natura non cresce nè diminuisce »: permanenza, che fa il paio col fatto universale, di cui parla Stuart Mill; il quale sarebbe « il garante di tutte le conclusioni dell'esperienza, descritto da tutti i filosofi in termini differenti, dicendo gli uni che il corso della natura è uniforme, gli altri che l'universo è governato da leggi generali » [2].

---

[1] *De fin.*, 1, 6, 19.

[2] *A System of Logic*[5], I, 341; cfr. Tocco, *Studi kantiani*, Palermo, Sandron, 1909, p. 95.

6. Critica del principio di ragione come principio di causalità.

Regola, connessione necessaria, permanenza della sostanza e della sua quantità, uniformità del corso di natura o leggi generali son tutte espressioni, più o meno inesatte, ma equivalenti, d'un concetto che si può dire unico: che la causa spiega l'effetto solo in quanto fa tutt'uno con esso nel concetto che mercè l'esperienza (quale che essa sia) ci si venga, a volta a volta, a formare di quel complesso di fenomeni che rientrano nella natura che ci rappresentiamo. Nella quale la quantità di quello che vi vediamo, direttamente o indirettamente (sostanza, fenomeno), non muta. Non muta per la semplice ragione che essa natura non è propriamente un reale che si realizzi, e che possa perciò serbarci sempre qualche sorpresa, come ogni spirito al cui svolgimento assistiamo aspettandoci a ogni istante una novità. La natura è un reale già realizzato: l'essere assunto a contenuto di un dato concetto, che è quel che è perchè, sia pure mercè l'esperienza, conosciuto come tale; a guisa, per l'appunto, di un triangolo che ha tre lati, nè c'è da temere che questo numero cresca o diminuisca, perchè esso è nel pensiero in quanto formato da' suoi tre lati.

E allora è chiaro che la causalità non è ragione che s'aggiunga alla rappresentazione o concetto dell'effetto, integrandone la mera pensabilità con l'elemento della realtà. Se l'oggetto del pensiero è un mero pensabile, e non perciò reale, mero pensabile rimarrà anche l'effetto connesso nella esperienza con la sua causa. E se la possibilità dell'esperienza differisce dalla realtà, in quanto, com'è piuttosto da pensare, l'esperienza possibile non s'inserisce nell'esperienza totale, a differenza della reale, che fa sistema con ogni altra esperienza del soggetto [1], rimane sempre che all'essere, qual è in definitiva pensato secondo il principio di identità, di non contraddizione e del terzo escluso, non è possibile aggiunta di sorta in forza del principio di ragion sufficiente.

La ricerca causale precederà la costituzione del concetto

---

[1] Cfr. la cit. prolusione *L'esperienza pura e la realtà storica.*

del fenomeno: e, costituito che sia, questo concetto non avrà a render ragione di sè, essendo saldo e perfetto nella sua logica interna.

7. Critica del principio di ragione, giusta il concetto di Leibniz.

Quanto alla ragion sufficiente com'è intesa propriamente da Leibniz, non toccheremo in questo luogo dell'errore inerente al concetto della volontà, da cui egli muove per attribuirle la causalità del reale, come integrazione del possibile [1]; ci restringeremo a considerare questo principio alla luce del semplice concetto del logo astratto che Leibniz ebbe il merito di sentire insufficiente alla comprensione della realtà nel suo valore. E osserveremo che nè anche questa forma di causalità metafisica, a cui ricorre Leibniz, basta a fare del principio di ragione la legge di un pensiero che si stenda al di là di quell'essere che è nel pensiero governato dal principio di non contraddizione. Perchè, se è vero che i nostri ragionamenti obbediscono a questi due « grandi principii », ciò vorrà dire che l'essere non è nè quello dei possibili che non sono compossibili, nè quello dei singoli reali, che si compongono armonicamente perchè compossibili; così come l'essere del fenomeno oggetto dell'esperienza non è nè quello dell'effetto, nè quello della causa, nè quello che consta della somma dei due termini, bensì quella connessione necessaria di entrambi, per cui non sono due ma un solo essere.

L'essere, in fine, per Leibniz è il sistema o armonia dei reali compossibili, reali perchè più convenienti degli altri possibili; sistema racchiudente in sè, in quanto sistema pensato, non solo il pregio intrinseco di questi possibili che determinarono la volontà a recarli in essere, ma lo stesso atto di volontà, spiegatosi o spiegantesi appunto nella realizzazione del sistema: il tutto come presupposto di un pensiero che non è altro che l'essenza del tutto. Essenza da distinguersi, certamente, dal punto di vista, in cui si colloca Leibniz, da quelle mere e astratte essenze, relegate nell'in-

---

[1] Cfr. la parte I di questa *Logica*, cap. II.

telletto divino, quasi in un serbatoio, donde la volontà possa sceglierle e toglierle alla loro inerzia; ma a quello stesso modo che, empiricamente, finchè il pensiero vero non sia stato raggiunto, l'effetto apparisce slegato dalla sua causa, alla quale intanto pure è unito, come afferma lo stesso principio di ragione che ci spinge a ricercare la condizione in cui la causa consisterebbe.

E se nell'essere che è pensato rientra la sua ragion d'essere, l'essere che vien pensato nella sua essenza, o per quel che è (il τί ἐστιν socratico), non è un mero possibile, ma è il reale.

8. Impossibilità di trascendere il pensiero.

Nell'essere pensato come un mero possibile non ci sarebbe modo d'introdurre la realtà. Giacchè l'essere, dichiarato possibile, non è essere immediato o naturale, ma pensato; e nello svolgimento di un essere pensato, se mai fosse possibile, il pensiero non potrebbe mai straripare ed espandersi nella realtà. Spinoza ha ragione: il pensiero è infinito, nè c'è quindi passaggio da esso ad altro attributo della sostanza. La stessa materia possiamo col pensiero afferrarla come pensiero (sensazione, rappresentazione, *obiectum mentis*).

9. Impossibilità d'intendere il pensiero come semplice possibile.

Ma l'errore non consiste nel cercare col principio di ragione la via d'uscita dal pensiero; bensì nell'essersi chiuso in un pensiero, dal quale non possa non sentirsi il bisogno di aprirsi un varco verso la realtà. Se il pensiero come essere identico a sè, vero perchè opposto al suo negativo o contradittorio, non fosse altro che essenza senza esistenza, sarebbe pur necessario spezzare questo pensiero, non già perchè oltre il pensiero ci sono le cose, ma perchè il pensiero stesso è pensiero delle cose; ond'è immanente al pensiero stesso un dinamismo, che lo porta a passare dall'idea alla realtà di cui l'idea è idea. Che è l'esperienza che tutti facciamo della causalità propria d'ogni idea relativa a

una realtà da realizzare, la quale non può non realizzarsi, quando l'idea sia, come si dice comunemente, pratica: cioè adeguata puntualmente alla realtà rispettiva, perchè corrispondente in maniera perfetta a quello che la realtà è ne' suoi rapporti di compossibilità, per usare il termine di Leibniz, e nel suo valore di concreta e determinata preferibilità, ond'essa è rivestita rispetto allo spirito che scegliendola la pone in essere. La pone in essere infatti in virtù dell'idea piena e matura, che ne ha, e che, in quanto così piena e matura, determina, anzi è la volontà stessa, *decretum mentis*. E da questo punto di vista Leibniz ha ragione. Da questo punto di vista il principio del meglio è quello solo che può farci intendere perchè oltre le idee delle cose ci siano le cose, oltre l'essenza l'esistenza.

Così pure, se noi cominciamo a fermare nella sua astrattezza la rappresentazione d'un fenomeno isolato dal complesso dell'esperienza, essa, come s'è notato, diviene un problema, e non può non presentarsi al nostro pensiero come un oggetto misterioso, che per essere reso intelligibile ha bisogno di apparirci congiunto con la sua ragione, che sarà la sua causa.

Ma, a qual modo che la causalità empirica pare che acceda al pensamento del fenomeno solo quando il fenomeno sia rappresentato astrattamente, laddove nell'unità dell'esperienza, nella loro connessione, effetto e causa sono tutt'uno; così soltanto l'astratta concezione dell'essenza del reale induce a pensare, oltre l'essenza, l'esistenza; laddove l'idea concreta di ogni realtà non è quella che per essere concreta si traduce in realtà, ma appunto quella che è concreta perchè coincide con la realtà: l'essere come identico a sè, o pensiero.

10. Esteriorità del principio di ragione al punto di vista della logica dell'astratto.

D'altra parte, una volta presupposta l'essenza come non esistente, concepito l'effetto senza causa, noi potremo essere

insoddisfatti quanto si voglia, ma non ci sarà modo, logicamente, di sottrarci alla nostra insoddisfazione, e barattare il contenuto astratto del pensiero con quel più pieno contenuto che si desidera. L'essenza non può passare all'esistenza perchè è l'essenza dell'esistente; e se quell'esistente di cui è essenza non è sufficiente, essa non può darsene nè riceverne altro, poichè l'esistente di cui è essenza, è quello. Sicchè non rimane che abbandonare quell'essenza, e sostituirgliene un'altra (come fa in realtà Leibniz, sostituendo al concetto naturalistico spinoziano della sostanza, il concetto spiritualistico della monade).

Così, se l'effetto non s'intende senza la causa, che farci? Posto che sia quello il fenomeno, a quello bisogna starsene: e in fondo chi creda di recarsi in mano la ragion sufficiente di un fenomeno, rannodandolo a un altro fenomeno (o cento, o mille altri, quanti gli venga fatto d'infilzarne con l'esperienza), si trova da ultimo, con un fatto grande innanzi, invece che con uno piccolo; ma con un fatto senza ragion di essere. E se salta dall'esperienza al margine di essa, e chiude la serie, come fa Aristotele, e ricorre a Dio, lo stesso Dio, a capo di tutta quella serie, sarà un altro fatto, senza ragion sufficiente. E in conclusione il pensiero si troverà sprofondato nello stesso disagio, che era stato il suo punto di partenza. Giacchè ogni soddisfazione che si procacci non sarà infine se non una rappresentazione sostituita a un'altra rappresentazione: nella successione delle quali non ce ne sarà nessuna libera dal difetto, per cui la prima, dal punto di vista del principio di ragione, non riusciva a soddisfare.

11. Il significato del pensiero logico.

Per vedere l'inanità della logica della ragione sufficiente basta infine por mente al significato del pensiero logico come pensiero che si dice dell'essenza. Questo pensiero non è, abbiamo detto, fuori dell'essere, come affermazione estrinseca soggettiva che debba cogliere l'essere. Il pensiero logico sorge come mediazione dello stesso essere che riesce a esser veduto

dal pensiero come pensiero, ancorchè per sè stante, oggettivo (astratto). Esso, abbiamo detto, risponde alla domanda socratica: τί ἐστιν. Altrimenti la risposta ($A = A$) sarebbe determinazione soggettiva a mo' di Protagora, che è ciò che la logica fin da Socrate intende assolutamente evitare. Questo essere è la realtà, ogni realtà, tutta la realtà, non discriminata, si noti, come realtà pensata e realtà esistente (verità di ragione e verità di fatto), perchè questa discriminazione non è, nè può essere altro che, essa stessa, pensiero: ossia l'essere che nel suo pensarsi (o esser pensato) si discrimina, come, in generale, si afferma per quel che è.

Il pensiero infatti che è vero, ossia che ha valore logico, non è, come si è accuratamente avvertito di sopra, un'affermazione soggettiva dell'essere, la quale presupponga a sè l'essere: poichè, fino a quando si rimane con questo presupposto, si rimane nell'impensabile, che la logica deve superare. E lo supera soltanto se l'affermazione in cui il pensiero consiste sarà bensì l'opposto del pensiero onde noi, a nostra volta, la togliamo ad oggetto della n o s t r a a f f e r m a z i o n e, ma sarà tuttavia mediazione intrinseca all'essere, che nel riflettersi sopra di sè si pone identico a se stesso.

Questa è la sola verità concepibile come per sè stante, o logo astratto dal nostro pensiero. E in tale verità, legata a se stessa dalla necessità ond'è vero ciò che è opposto al proprio contradittorio, non può non esser racchiuso tutto ciò che abbia valore di verità (verità di fatto) pel pensiero.

Di modo che potrà concludersi: che soltanto un'insufficiente comprensione del pensiero governato dal principio d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso, può far pensare che dal circolo in cui cotesto pensiero è conchiuso, sia possibile o necessario uscire mercè il principio di ragione.

Capitolo III

I TERMINI DEL PENSIERO LOGICO

1. Differenza immanente all'identità del pensiero.

L'essere che è pensiero pensato è dunque il sistema chiuso della mediazione in cui l'essere è identico a se stesso, negando la propria astrattezza di essere immediato, e ponendo come vera la mediazione in quanto è falsa l'immediatezza. Possiamo dire semplicemente, poichè la non contraddizione e il terzo escluso non sono che il logico svolgimento della identità dell'essere, che l'essere come pensiero pensato è il sistema chiuso dell'identità dell'essere con se medesimo: $A = A$.

Ora il concetto di identità, affinchè non sia essa stessa quell'astrazione che è l'immediatezza, importa non pure la identità, ma anche la differenza di cui la identità dev'essere la risoluzione. Cioè l'intelligibilità di $A = A$ implica che nella stessa equazione ci siano termini correlativi, che siano due, e non uno: e che l'unità (identità) perciò sia conciliazione della dualità (differenza); quindi qualche cosa di mediato, e non quella unità immediata che essa sarebbe se non ci fosse in lei e con lei nessuna dualità. A, dunque, identico ad A, in quanto, oltre ad essergli identico, ne è differente.

La differenza immanente all'identità rende possibile l'analisi del rapporto in cui la stessa identità consiste.

2. Differenza come distinzione, o analisi.

La rende non solo possibile, ma necessaria. Dacchè anche qui è da notare che quest'analisi non è operazione soggettiva che il pensiero pensante faccia sul pensiero pensato, e,

in quanto non essenziale, non necessaria all'essere del pensato, ma semplicemente contingente. Come l'affermazione dell'essere per la logica del pensiero pensato è l'affermazione intrinseca all'essere stesso, che affermandosi è quel che si pensa; così quest'analisi è l'analisi che di se medesimo l'essere stesso, in quanto pensiero, fa al cospetto, per dir così, del pensiero pensante, per propria intima virtù. Che se l'affermazione dell'identità $A = A$ non fosse distinzione dei due A concorrenti nel rapporto d'identità, essa non sarebbe affermazione. E la distinzione è analisi, che nell'unico rapporto $A = A$ distingue i termini del rapporto stesso A, A.

L'analisi perciò è necessaria; e si può definire la pensabilità (non il pensiero) della differenza immanente all'identità.

3. Differenza tra differenza e distinzione: sintesi e analisi.

Altro infatti è la differenza tra A e A, altro la distinzione di A da A. E la differenza sta alla distinzione, come l'essere sta all'affermazione (del pensiero pensato).

Abbiamo visto che la logica nasce col sorgere dell'affermazione al di qua dell'astratto essere, a cui arrestavasi la filosofia presocratica intendendo il pensato non come pensiero, ma come semplice essere naturale. L'essere cessa di essere un astratto quando si può cominciare a dire che è: ossia quando è affermato, e si pone come identico a sè. Affermazione che è la sua affermazione, la sua obbiettiva realtà che si pone innanzi al pensiero.

Ora, come l'essere è pensato in quanto è contenuto della sua propria affermazione; così l'essere della sua differenza è pensato in quanto esso stesso divien contenuto dell'affermazione che esso fa di sè. Si distingue ciò che è differente, come si afferma quello che è; ma se la vera affermazione è quella che l'essere fa di sè, parimenti la vera distinzione è quella che fa di sè lo stesso differente (essere differente). Altrimenti si ha un'astratta differenza naturale (come quella che distingue gli atomi di Democrito), ma non già una differenza pensata o pensabile.

Se, dunque, A e A sono differenti come pensiero, essi non sono soltanto differenti, ma si distinguono. E il pensiero non è soltanto sintesi di A con A, ma anche analisi di $A = A$ in A e A.

4. Unità di sintesi e analisi.

Ancora: il pensiero che è sintesi, non è analisi oltre che sintesi, ossia non è analisi in quanto non sia sintesi, nè viceversa: quasi, come volgarmente si crede, ci fosse un suo momento puramente sintetico, presupposto dell'analitico, e un momento puramente analitico che fosse l'antecedente della sintesi. Giacchè in tal caso non basterebbe più dire, come abbiamo detto, che tanto l'analisi quanto la sintesi sono del pensiero pensato, e non importano intervento del pensiero pensante nella costituzione dell'oggetto.

Infatti, posto il pensiero come sintesi, che, in quanto tale, non sia analisi, questo pensiero o non è intrinsecamente differente; o è naturalmente differente senza esser distinto; e in questo caso, quando esso diventa analisi, tale analisi non potrà concepirsi se non come estranea all'essenza del pensiero come sintesi, e quindi non solo non necessaria, ma impossibile; perchè l'essere della differenza, senza distinzione, è qualcosa d'impensabile allo stesso titolo dell'astratto essere naturale. E il rovescio dicasi per l'ipotesi d'un pensiero semplicemente analitico, a cui dovesse succedere la sintesi.

Affinchè realmente la sintesi non sia un'operazione soggettiva rispetto al pensiero oggettivamente analitico, e affinchè l'analisi, del pari, non significhi indebita e assurda intrusione del pensiero pensante nella verità, ossia nell'essere che a lui spetta di pensare, occorre che sintesi e analisi non si trascendano scambievolmente; e che pertanto il pensiero che è sintesi, sia *eo ipso* analisi; e viceversa.

5. I termini come analisi; e vario rapporto tra analisi e sintesi.

Ebbene, se il pensiero è dunque unità o relazione in quanto sintesi, poichè sintesi è in quanto analisi, esso è pure, i termini unificati dalla relazione. Intendere la natura dei termini del pensiero è intendere la natura concreta del pensiero, poichè intendere i termini è condizione per l'intendimento della relazione in cui il pensiero consiste. E l'intendimento dei termini del pensiero si può dire sia stato il Capo delle Tempeste della logica dell'astratto.

I termini sono il pensiero come analisi. La quale, nel suo rapporto con la sintesi, si presta a una doppia considerazione. Essa è l'analisi che distingue i termini della sintesi distinguendosi dalla sintesi; ma è pure l'analisi che non si può porre fuori della sintesi senza fare della sintesi un essere (un modo di essere) naturale, e rendere quindi assurda la sintesi, e impossibile se stessa. Essa, cioè, è differente, ma è anche identica con la sintesi; anzi, a rigore, è differente, o si differenzia dalla sintesi, in quanto vi si immedesima. I termini dell'analisi, in quanto questa si distingue dalla sintesi, sono diversi dai termini della stessa analisi che s'immedesima con la sintesi.

Ma il problema dell'intendimento dei termini non sta nell'intendere questa loro differenza, che è abbastanza facile a vedersi, sibbene nell'intendere la loro differenza come medesimezza. Che se differenti essi sono in quanto altro è l'analisi che si distingue, altro è l'analisi che s'immedesima, bisogna pure che questa differenza sorga da una fondamentale identità, poichè l'analisi non è distinta dalla sintesi senza esserle insieme identica, e viceversa.

6. Irrelatività dei termini.

Cominciamo dai termini in cui il pensiero si scioglie, in quanto analisi distinta dalla sintesi.

L'analisi si distingue dalla sintesi dividendo quel che la sintesi unisce. Nella sintesi abbiamo $A = A$, dove ogni A è

in funzione dell'altro, e nell'analisi avremo perciò due A irrelativi l'uno all'altro. Ma che significa irrelazione? Al solito, c'è due modi d'intendere questo concetto; e questi modi sono antitetici. In uno di questi modi, che è quello che pare a prima vista da accettare, i termini d'una relazione, ove si spezzi la relazione, che ne costituiva l'unità, rimangono due: e in un sistema di relazioni, qual è il cosmo, infrante tutte le relazioni, resta la molteplicità degli elementi. Ma abbiamo altra volta [1] osservato che chi dice molteplicità dice relazione, onde gli elementi in qualche modo coesistono, se non altro escludendosi reciprocamente. I termini irrelativi dunque non son quelli che, rotta l'unità, si scindono in una dualità o pluralità, ma quelli che all'unità concreta (perchè mediata) sostituiscono una diversa unità, astratta perchè immediata. E questo è il solo modo possibile d'intendere realmente l'irrelazione: per cui gli A se son due in quanto relativi ($A = A$), negata la relazione si riunificano, ponendosi immediatamente come unità irrelativa.

7. Il termine come analisi degli irrelativi.

Unità irrelativa, beninteso, in quanto sottratta alla relazione $A = A$. Ma sarà essa stessa in sè irrelativa, o immediata? Se A è pensiero pensato, che, staccandosi dal termine concomitante, non è più termine o membro del pensiero, ma qualche cosa che si pensi già in sè perchè in sè compiuta, esso non può sottrarsi alla legge fondamentale del pensiero logico, e non essere identico a sè, risolvendo in se stesso la propria astratta unità nella mediazione $a = a$. Cioè, se per l'analisi spezziamo la sintesi, e fissiamo un termine della sintesi, il termine suo, non più termine, si media dentro di se stesso e la sintesi risorge dal fondo dell'analisi. Il termine allora si fa rapporto e unità di termini, per cui soltanto è dato realizzare l'analisi pensando il termine del primo rapporto.

---

[1] Cfr. sopra pp. 135-136.

In conclusione, il termine del pensiero, come analisi che si distingue dalla sintesi, è sintesi, e perciò non è più termine.

8. Il termine come analisi della relazione, o della sintesi.

Guardiamo ora il termine datoci dall'analisi in quanto l'analisi s'immedesima con la sintesi.

L'analisi è la stessa sintesi qualora quei termini che essa divide, li tenga bensì divisi, ma nel rapporto reciproco della loro sintesi. *A* è *A* in quanto ciascuno di questi due termini è diverso dall'altro, ma come identico all'altro: vale a dire, l'uno è l'altro, perchè l'uno suppone l'altro, ed è pensato perciò con l'altro: e nessuno dei due si può pensare da solo, irrelativo. Il che importa che il pensiero ne pensa uno, in quanto da esso passa all'altro termine; e ciascuno quindi non è pensiero, ma termine, limite, del pensiero; il quale è pensiero perchè dall'uno torna all'altro con quella circolarità che abbiamo detto essere la espressione propria della sua legge fondamentale.

Prendiamo, per esser più chiari, un esempio: la linea retta è la più breve distanza fra due punti dati. Questo pensiero è un pensiero vero, oggettivo e non soggettivo, solo se quel che si pensa come linea retta è quel medesimo che si pensa come la più breve distanza fra due punti, in quanto il pensiero d'un termine staccato dal pensiero dell'altro non possa più pensarsi. Di guisa che il pensiero di ciò che è la più breve distanza tra i due punti dev'essere bensì diverso dall'altro, tanto da potere servire come punto d'appoggio al pensiero, che non penserebbe nulla della linea retta (così ragguagliata a ciò che segna la più breve distanza tra i due punti) se non avesse un tale punto d'appoggio; dev'essere diverso, ma per essergli identico.

Orbene, in tal caso è evidente che l'adeguarsi dell'analisi alla sintesi, mantiene la dualità nel seno dell'unità, dove soltanto è possibile che una concreta dualità logica sia mantenuta. L'unità si sdoppia in due unità, che, nel loro rapporto e per il loro rapporto, sono due unità diverse, quan-

tunque identiche. Diversità, che importa esclusione reciproca, per modo che ciascuno dei due sia negativo dell'altro termine e sia positivo, perciò, di se medesimo: negativo in quanto positivo, e positivo in quanto negativo.

E la conclusione di questa seconda posizione sarà, che ciascuno dei termini, non potendosi porre senza negar l'altro, è legato all'altro, in modo da non potersi sciogliere da esso, e valere da sè come pensiero pensato, ossia come sintesi.

E questo è il vero termine, o il pensiero come analisi, che si distingue dalla sintesi mantenendola come la sua propria essenza.

9. Il termine mobile, o l'analisi dell'analisi.

La sintesi, se lasciasse staccare da sè l'analisi, come par necessario quanto si abbia riguardo al momento della distinzione senza la medesimezza, vedrebbe fissare i suoi termini come sintesi essi stessi. E così empiricamente sembra che avvenga, ponendosi perciò il pensiero non come $A = A$, ma, poichè $A = (a = a)$, come un sistema di equazioni:

$$(a = a) = (a = a);$$

dove a avrebbe un valore analogo ad A, in modo che ogni equazione si risolverebbe in una coppia di equazioni, e il pensiero si dividerebbe e suddividerebbe dentro se stesso, all'infinito. Nè sarebbe mai quindi ravvisabile se non come un pezzo di cielo, solo arbitrariamente limitato dall'occhio dello spettatore, ma per se stesso stendentesi sterminatamente lontano lontano negli abissi irraggiungibili: poichè nessuna sintesi è unità così ampia da non permettere al pensiero di procedere a una sintesi più alta, più comprensiva e quindi più compatta; e nessuna analisi è così determinata da non permettere un'ulteriore analisi de' suoi elementi. Ma questo è un pensiero fantasticamente raffigurato, che nessuno in realtà ha mai pensato.

Giacchè il pensiero è sintesi; e se chi dice sintesi dice analisi, l'analisi importa distinzione di termini; i quali, se

fossero mobili, non determinerebbero la sintesi, nè quindi determinerebbero il pensiero nella sua realtà di pensiero pensato. Noi pensiamo $A = A$ (che non è un pensiero, ma il pensiero, o, se si vuole, il tipo, lo schema del pensiero), in quanto A non è sintesi, ma termine della sintesi. Ciò importa che, se A stesso, fissato, si risolve in $a = a$, esso allora, in quanto fissato, cioè pensato, determinando il pensiero come $a = a$, esclude che il pensiero sia determinato tuttavia come $A = A$. Cioè, dire che il pensiero è $a = a$, non è altro che dire che esso è $A = A$. Non c'è differenza di sorta, ma semplice ripetizione di una stessa funzione.

10. Il mito dell'analisi dell'analisi.

Il pensiero pensato come analisi di analisi è un mito. Il pensiero, come pensiero pensato, e perciò pensabile, è sintesi di analisi, o analisi di sintesi. Quando noi lasciamo sciogliere l'A di $A = A$ in $a = a$, abbiamo la sintesi, ma non abbiamo nè la sintesi dell'analisi, nè l'analisi della sintesi. E non pensiamo più, perchè il pensiero, come abbiamo dimostrato, non è sintesi senz'analisi. Quindi la necessità di pensare il pensiero come chiuso dentro i suoi termini, quasi membra vive dentro al circolo della vita, senza poterne uscire.

Il mito suddetto doveva necessariamente sorgere dalla necessità di dare al pensiero, già come pensiero pensato, il modo di svolgersi, arricchirsi e sottrarsi pertanto a questa scheletrita e stecchita identità tra sè e sè, in cui esso si fissa e irrigidisce come $A = A$, quando non era possibile escogitare un modo razionale di concepire e intendere veramente tale svolgimento. È il problema platonico della sinossi delle idee, fondata sulla loro κοινωνία, e quello aristotelico dell'apodissi che non è un sillogismo, cioè il sillogismo, ma la catena dei sillogismi [1]. Ma quella logica non aveva coscienza dell'opposizione tra pensiero pensato e pensiero pen-

---

[1] Cfr. più innanzi cap. VI.

sante (logo astratto e logo concreto): e riducendo tutto a pensiero pensato, sforzavasi poi di trovar tutto in esso; e per ficcarvi dentro quel che ripugna alla sua natura, finiva per renderlo impossibile o assurdo, o solo pensabile per fantastiche rappresentazioni, qual'è questa dell'infinito, o indefinito, firmamento delle idee, termini del pensiero.

Lo svolgimento di cui ha bisogno il pensiero pensato, o meglio, di cui il pensiero pensante sente il bisogno quando ha pensato il suo pensiero pensato, è un bisogno a cui soltanto esso pensiero pensante può provvedere. Ciò che esso deve trovare nel pensiero pensato come oggettività, a cui esso deve appoggiarsi per attuare il proprio svolgimento, è invece il contrario d'ogni svolgimento: è la determinazione dell'essere, o l'essere come tale, ma identico a se stesso, immutabile, fermo nella sua essenza, incrollabile come base dello sforzo ulteriore del pensiero pensante. Che se esso stesso si movesse, e sfuggisse di sotto a questo pensiero, e svanisse, esso, anzichè essere il dolce pomo della verità, diventerebbe l'eterno supplizio di Tantalo. E il vero è che, quando che si pensi, sempre, da quelli che paiono gl'infimi gradi del sapere empirico fino alle più alte vette del sapere speculativo, il pensiero pensa qualche cosa, in quanto si trova a esser chiuso tra il termine che s'esprime col nome e che è il tema del suo pensiero, e quello che s'esprime col verbo e che è lo svolgimento di questo tema, o quello che se ne pensa: lo svolgimento in cui il tema attinge realtà di pensiero. Due termini, che si analizzano bensì, ma quando sia venuto meno quel pensiero, in funzione del quale sono quei due termini.

11. L'interpretazione, e la sintesi di analisi.

Niente forse è tanto atto a dimostrare l'arbitrarietà dell'analisi dell'analisi rispetto al pensiero pensato, quanto gli errori che notoriamente si commettono nella interpretazione dei pensieri che effettivamente valgono come pensiero pensato, e non sono se non una forma di esemplificazione empirica del logo astratto, come momento del concreto.

L'interpretazione infatti è quel pensiero che presuppone pensato (da altri) il pensiero che si deve pensare: presuppone, p. es., un'opera d'arte da intendere (pensare com'è stata pensata) o un'opera di scienza, un trattato, che abbia già in sè determinato un pensiero, a cui l'interprete debba adeguare il proprio, e che sia perciò la misura della verità di questo pensiero dell'interprete.

L'interprete per entrare nel pensiero del suo autore ha due metodi innanzi a sè, ed entrambi per diverso rispetto legittimi: uno analitico, e sintetico l'altro. Col primo egli comincia a leggere, intendere e valutare ciascuna delle parti del suo testo, ciascuno dei periodi di ciascuna pagina, anzi ciascuna parola di ciascun periodo. Con l'altro, invece di fermarsi ai particolari, guarda all'insieme, e cerca di raggiungere tale cognizione del suo autore da poterne formulare molto brevemente il pensiero, e chiudere questo pensiero in un periodo solo, anzi in una sola parola, che sia tutto il significato, il tema, l'anima dell'opera. Ma potrà egli far l'analisi senza la sintesi? Potrà far la sintesi senza l'analisi? È evidente che con la sola analisi non potrà intenderne nulla, come nulla ne potrà intendere con la pura e schietta sintesi che, d'un tratto, voglia, per intuizione, ravvisare l'intimo nocciolo sostanziale dell'opera. L'analisi occorre, ma non per disperdersi nel particolare dei frammenti sparsi e morti, sì bene per ricostruire coi particolari la vita del tutto; e ogni momento del progresso nella via dell'interpretazione consiste in una nuova sintesi, che ogni nuova analisi rende possibile, e che assorbe in sè ed annulla ogni sintesi antecedente. In guisa che in ogni momento della interpretazione un solo sia il pensiero presente alla mente dell'interprete, e un solo, infine, rimanga innanzi alla sua mente il pensiero, che, esaurito il processo, ei possa dire in conclusione appunto pensiero dell'autore. Pensiero unico, che risolve in sè ogni suo antecedente, e si fissa come rapporto di termini. Che se in questa progressiva risoluzione delle sintesi provvisorie indirizzata al raggiungimento di una sintesi definitiva, s'incontri un ostacolo che arresti nel cammino la mente, e l'ob-

blighi a ricominciar da capo per avviare accanto al primo un secondo processo sintetico, la conclusione sarà che l'opera non ha unità, non contiene un solo pensiero, non è un'opera, ma due opere diverse, tra loro meccanicamente raccozzate. Ovvero si scoprirà che l'interpretazione è sbagliata e nel suo sviluppo non s'è saputa tenere aderente al modello: come piuttosto si finisce col credere quando per prove precedenti o posteriori ci sia o sia per formarsi la fede nella reale esistenza di quell'opera, come espressione d'un pensiero.

Tutte le quali considerazioni, desunte da un'esperienza logica ovvia ed universale, dimostrano ad evidenza che se noi postuliamo un pensiero oggettivo, come la verità del pensiero pensante, noi allora soltanto possiamo ritenerci a contatto di questo pensiero, quando lo cogliamo nella sua stretta e direi quasi stringata unità, come sintesi di termini e non di altre sintesi: essendoci bensì una sintesi di sintesi finchè il nostro pensiero è in cammino, e in quanto si prescinde da ogni posa e da ogni tappa, attraverso cui egli pur passa nel suo cammino; ma non essendoci più se non una sintesi di analisi, quando si sia raggiunta la meta, nonchè in ogni istante, in cui esso possa soffermarsi quasi pervenuto ad una meta provvisoria, o ad una stazione di riposo. La sintesi di sintesi è del pensiero pensante; e il pensiero pensato è soltanto sintesi di analisi.

12. I termini e la determinazione.

I termini, dunque, nella loro dualità, sono la determinatezza del pensiero. E ogni pensiero è determinato in quanto mediazione dei due termini: o ciascuno dei due termini in rapporto con l'altro. E pensiero indeterminato è ogni pensiero a cui si sottragga uno dei termini, o per mezzo dell'analisi che, distinguendosi dalla sintesi, stacca un termine dell'altro, e lo fissa nella sua isolata unità; o per mezzo della sintesi che, introducendosi dentro uno dei termini, lo dualizza e lo pensa, facendolo sfuggire al suo posto di termine nel pen-

siero da cui si parte. Posto $A = A$, il pensiero s'indetermina e svanisce, sia che si fissi un astratto A, sia che si voglia mantenere il rapporto $A = A$, ma pensare insieme ciascuno dei due A come sintesi di $a = a$. In entrambi i casi il termine cessa di esser termine, e perciò terminare, e determinare il pensiero.

Ma poichè i termini, dunque, determinano il pensiero in quanto son due, e quindi ognuno è positivo (rispetto a se stesso) essendo insieme negativo (rispetto all'altro); si può dire più precisamente che c'è un termine che determina il pensiero, ed è quello positivo negativo: e c'è un termine che lo indetermina, ed è quello puramente positivo. Che è la compenetrazione che dei singoli termini fa la legge, già illustrata, del loro rapporto: del quale vedemmo che è un'affermazione avente valore logico in quanto è insieme negazione: affermazione del vero, negazione del falso. Ebbene, gli elementi del rapporto in cui la verità consiste, sono della stessa natura: affermazione ciascuno di sè e negazione dell'altro elemento. E solo a questo patto gli elementi d'un pensiero sono suoi termini, e lo determinano.

Capitolo IV

IL GIUDIZIO

1. Logica e grammatica.

Finora abbiamo considerato i due termini del pensiero pensato come equivalenti, oltre che identici, quantunque non si sia omesso a principio di avvertire la distinzione che già ab antico fu fatta tra i due termini stessi, come *nome* e come *verbo*. Ma questa designazione di origine grammaticale non basta certamente a fissare la differenza per cui realmente si distinguono i due termini del pensiero; giacchè la considerazione grammaticale, per quanti sforzi si faccia di aderire all'intima realtà del pensiero significato dalle parole, non si regge se non sull'astratto concetto della parola distinta dal pensiero, per cui è parola.

La grammatica, come tutti sanno, comincia con la dottrina delle parti del discorso, le quali, distinte l'una dall'altra, possono essere studiate ad una ad una. La distinzione importa due operazioni: 1. l'analisi del discorso concreto nelle sue parti; 2. la classificazione di queste parti. La classificazione fa sì che l'analisi non sia quell'analisi concreta, che noi abbiamo designata come *analisi della sintesi*. Non sia cioè quell'analisi che distingue mantenendo l'unità dei distinti. I distinti sono sciolti dal vincolo in cui consiste il loro nesso organico, e giacciono perciò come semplici parti materiali dell'organismo distrutto, trattabili solo materialmente e meccanicamente.

Infatti, se l'analisi della sintesi è quella onde si pongono nella loro differenza i termini del pensiero, in quanto termini appartenenti a esso pensiero, quest'altra analisi sot-

trae i termini al pensiero, e da $A = A$ retrocede al semplice A, che è, come ormai sappiamo, il semplice essere naturale; il quale, considerato come molteplice, è l'atomo qualitativamente identico a tutti gli altri atomi. Quindi la possibilità della classificazione. Pensieri o anime, sentimenti o caratteri, non si classificano. Si classificano soltanto le cose, l'opposto del pensiero: natura, materia bruta.

2. Il vocabolario.

Il curioso è che la classificazione grammaticale delle parole come parti del discorso ne suppone un'altra, perchè non c'è grammatica che non sia la grammatica d'un vocabolario. E il vocabolario è esso stesso analisi e classificazione, in cui ogni classe raccoglie sotto di sè, come sotto una parola sola, le molte parole che in una lingua storicamente determinata par che siano identiche. Tale è, p. es., la parola italiana *ferro*, che, quando si va a vedere in tutti gli usi concreti, che un dizionario storico ci indica della parola stessa, non è una parola unica se non in quanto essa si consideri isolata per astrazione dal contesto di cui è entrata a far parte ogni volta che sia stata effettivamente usata. Astrazione che è analisi, ed è quell'analisi senza di cui non sorgerebbe mai quel concetto della lingua che è implicito nel concetto empirico di vocabolario e di grammatica. Giacchè senza quest'analisi è evidente che non ci sarebbero vocaboli, ma soltanto le opere degli scrittori, o meglio, il linguaggio vivo dei parlanti in cui ogni parola è sì distinguibile, ma per analisi di sintesi, cioè in quanto non si pensa a fissare per sè la parola stessa isolandola dal discorso, in cui è sempre diversa, sempre nuova, com'è sempre tutto ciò che è vivo, in ogni istante in cui si possa cogliere la sua vita [1]. D'altra parte, senza quell'analisi non c'è parola che abbia un significato, ma c'è il pensiero signi-

[1] Cfr. *Sommario di Pedagogia*, vol. I², pp. 51-59.

ficato: non c'è nè suono nè segno che corrisponda a un'idea, ma c'è l'idea, o termine del pensiero nella sua sintesi col termine correlativo.

3. Critica dell'astrattezza grammaticale, e necessità di liberare la logica dal giogo della grammatica.

La grammatica che lavora sul vocabolario lavora perciò sull'astratto, e presuppone sempre alle sue classificazioni analisi di analisi, senza sintesi, onde il linguaggio si spogli del suo valore spirituale e si fissi come meccanismo scomponibile e ricomponibile nei suoi pezzi.

Ora, per astratto che sia il logo della logica che andiamo esponendo, bisogna pure che esso sia e valga come pensiero: pensiero, come abbiamo visto, che si afferma e si garentisce negando il proprio opposto, e si chiude in sè e circola nella sintesi de' suoi termini; e che ha perciò una vita, sintesi del meccanismo della parola grammaticalmente considerata. Di qui la necessità di liberare la logica da ogni giogo grammaticale; ossia di non introdurre nel concetto del pensiero pensato nessuna delle distinzioni con cui procede la grammatica nello studio dei segni del pensiero (γράμματα).

Nè quindi, se vogliamo dire che ogni pensiero è unione di un nome con un verbo, dobbiamo pensare, come fu per altro avvertito, al nome e al verbo della grammatica, ma al nome e al verbo termini del pensiero, che insieme ci diano quello che Aristotele dice σύνθεσιν νοημάτων. Così non ripeteremo con lo stesso Aristotele che ὁ τραγέλαφος σημαίνει μέν τι, οὔπω δὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ[1]: quasi potessimo effettivamente dire «l'ircocervo», cioè pensarlo, senza tuttavia aver aggiunto se è o non è (almeno, se è o non è ircocervo): pensarlo insomma come semplice nome senza verbo. Grammaticalmente è così: il

---

[1] *De interpr.*, I, in fine.

nome è nome, e c'è senza che ci sia ancora il verbo. Ma il nome della grammatica è astrazione priva d'ogni realtà: dacchè la grammatica suppone il vocabolario, e il vocabolario suppone il linguaggio vivo, nel quale non c'è nome senza verbo. Non c'è, perchè chi parla, se non è macchina nè pappagallo, e parla nel senso proprio del termine, pensa; e pensando, pensa non con un solo termine (che sarebbe il pensare che si può attribuire alla pietra), ma con due termini ($A = A$).

4. Insciudibilità del nome dal verbo.

Si può dire dunque, che la grammatica del pensiero (o logica) sia quella che supera l'astrattezza della semplice grammatica delle parole e conosce pertanto il nome come nome del verbo, e il verbo come verbo del nome; in guisa che dove il grammatico non vede altra realtà che quella del nome, il logico vegga anche quella del verbo; e viceversa.

Effettivamente vi sono pensieri espressi con una sola parola, che grammaticalmente è un nome o un verbo. L'essere assolutamente indeterminato, da cui parte la logica hegeliana, o l'essere ineffabile e innominabile a cui aspira ogni teologia mistica, è nome senza verbo, poichè di esso nulla si può dire. E l'immediata rappresentazione sensibile, quello che per Hegel è contenuto della più semplice forma di coscienza o il termine della più elementare intuizione, che è il fatto naturale nel suo primo lampeggiare alla coscienza (p. es., *piove*, *tuona*), è evidentemente verbo senza nome.

Ma, sì nel primo caso come nel secondo, o quel che manca grammaticalmente, manca altresì logicamente, e allora non si pensa niente; o qualche cosa realmente si pensa, e allora quell'altro elemento logicamente non manca. Infatti il vero nome è quello che si rende pensabile mediante il verbo, e il vero verbo è quello che rende pensabile il nome. Così il verbo dell'innominabile è appunto questa innominabilità dell'innominabile che non può essere pensato come nome (A), ma soltanto come nome del verbo ($A=A$). E del pari il nome del verbo *piovere* non va cercato fuori

dello stesso verbo, perchè esso non è altro che ciò che si pensa pensando che piove, e che sarebbe impensabile (come puro fenomeno naturale, presente al pensiero e non entrato ancora nel pensiero) senza tal verbo.

Che se il verbo fuori del nome «innominabile» non può indicarsi, nè il nome fuori del verbo «piove», questa impossibilità non è propria di alcuni casi speciali del pensiero, che abbiano questo particolare aspetto grammaticale, ma comune a ogni pensiero come legge del pensiero nella sua universalità.

5. Inscindibilità del verbo dal nome.

Se dico infatti: «Dio crea», il vero nome qui non è Dio, nè il vero verbo è crea, come reputa il grammatico. Dio, invero, in virtù di questo pensiero, è Dio creante, e non, p. es., un Dio come quelli di Epicuro: un Dio adunque, il cui concetto è determinato appunto come quello che si enuncia nella sintesi di nome e verbo. Il nome che è nome in questo pensiero, è il nome col verbo; per modo che finchè non si dice il verbo, non si dice neppure il nome, e, dicendo il solo nome, non si dice nulla. D'altra parte, diremo verbo il semplice crea? Ma questo crea qui è determinazione di Dio, e se si prescinde da questo termine che esso determina, cessa di essere una determinazione. Quindi il creare, di cui si parla in questo caso, non si può intendere se non come il creare di Dio, il cui concetto è inerente pertanto al concetto del creare; tutt'uno con questo, in modo che, dicendo il verbo, si dice il nome; e se il nome non si dicesse, non si direbbe neppure il verbo. Come da «piove» il grammatico non può distinguer nulla di fissabile in sè, che, essendo «piove» un verbo, ne rappresenti il nome, così, se è vero che il verbo non è «crea», ma tutta la sintesi «Dio crea», anche in questo pensiero ci sarà il verbo ma non ci sarà il nome. E come nell'innominabile c'è un nome dal quale non si può distinguere il verbo, perchè è tutt'uno con esso, così pure a questa unità inscindibile «Dio crea»

manca il verbo. Quel che manca, insomma, in ogni caso, è il verbo astratto o il nome astratto, rispetto al quale la sintesi nella sua universalità è tutta verbo (*verbum mentis*, λόγος = λέγειν).

6. *Ex nihilo cogitatio.*

Il pensiero infatti come pensiero logico, quale comincia a porsi in risposta all'eterna domanda socratica — τί ἐστιν; — si presenta quasi un verbo senza nome. Consiste tutto nel dire che cosa è (p. es., Dio creante; in generale, essere) senza dire a che si riferisca. È $A = A$, ma come un rapporto, il quale non presuppone l'unico termine, che si sdoppierà per riflettersi su se stesso e quindi porsi identico a sè: quindi non dice che cosa è A prima che sia $A = A$.

L'essere naturale di Parmenide? Certo, non rimane altro, tolta la reale identità in cui il pensiero consiste; ma, appunto perchè tale essere rimane solo se si astragga dal pensiero, esso non è pensiero, non è pensabile, ma è quell'assurdo che sappiamo.

Dunque? Nè pensiero, nè essere come pensabile; niente. E da questo niente nasce il pensiero: *ex nihilo fit cogitatio*. Il quale niente non è, beninteso, un antecedente reale del pensiero, ma quell'antecedente che il pensiero non trova innanzi a sè, se prescinde da sè. Perciò il τί εστιν; grammaticalmente, non ha soggetto: grammaticalmente, è sempre verbo, senza nome, il quale si pone soltanto in quanto si pensa, cioè in quanto $A = A$.

7. Definizione del giudizio.

Giudizio è il pensiero in quanto sintesi dei due termini, onde l'essere si media nella sua identità con se stesso. E dei due termini, che abbiamo detti nome e verbo, il nome, logicamente inteso, è il soggetto del giudizio, il verbo, logicamente inteso, è il predicato[1].

---

[1] Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ'οὗ κατηγορεῖται: Arist., *Anal. pr.*, I, 1, p. 24 b 16.

Che cosa significhi intendere logicamente il nome e il verbo della sintesi logica, già ci è noto. Il soggetto non è il nome come una parola o parte del discorso, nè come un'idea che sia da unire con un'altra, ma che intanto possa esser fissata in se stessa: è un termine del pensiero, che solo per una analisi di sintesi può esser distinto dall'altro termine, che è il suo predicato. Ma anche il predicato è un termine come questo. In che consiste la differenza tra un termine che è soggetto, e l'altro che è predicato?

I due termini sono tra loro correlativi, in quanto adempiono due funzioni correlative: e uno è termine terminato, l'altro termine terminante. Infatti il pensiero è lo stesso essere: è, abbiamo detto, l'essere del pensiero, o essere pensato. Quindi A e $A = A$ dicono lo stesso con la differenza, che A non può pensarsi, e $A = A$ è il pensamento di A. Quindi ancora, se il pensiero è pensiero determinato, chiuso dentro due termini di cui è relazione, esso è la determinazione di un termine, che altrimenti sarebbe indeterminato e però non sarebbe pensato. Il termine nel suo rapporto con l'altro è pensato, o determinato in quanto è quello che dev'essere determinato, e nell'altro cerca appunto il suo termine, o terminazione, o determinazione che si dica. Il pensiero pertanto è sintesi di termini in quanto determinazione che un termine determinante fa di un termine indeterminato.

Il punto di partenza o base della mediazione (ὑποκείμενον, *subiectum*) è il termine che nel giudizio è terminato, e senza il giudizio sarebbe indeterminato, e resterebbe fuori del pensiero. Il punto di arrivo, in cui l'attualità del giudizio si realizza, è il termine terminante, che, determinando che cosa è la cosa espressa dal nome, termina appunto e fa essere nel pensiero la cosa.

Diremo perciò soggetto il t e r m i n e t e r m i n a t o della s i n t e s i o n d e l'e s s e r e s i m e d i a n e l l a s u a i d e n t i t à c o n s e s t e s s o; e predicato, il t e r m i n e t e r m i n a n t e della stessa sintesi. L'unità del termine terminato e del terminante è la determinazione del pensiero, in quanto pensiero pensato.

8. Universalità e necessità del giudizio nel predicato.

Ma questa differenza organica o funzionale del terminato e del terminante non è semplice relazione astratta di passività e attività. L'attività del predicato, in rapporto alla quale nel giudizio logico va intesa la passività del soggetto, è attività concreta, e la più concreta attività che si possa concepire dal punto di vista di questa logica dell'astratto; perchè è chiaro che, se tutto ciò che si può pensare è sintesi di soggetto e predicato, la radice di tutto il pensabile è appunto in quest'attività dell'essere come predicato, onde si pone lo stesso termine terminato (che non sia l'indeterminato, di là dal pensiero), e quindi la sintesi in cui tutto si spiega. Orbene, quest'attività, in cui si concentra tutto il potere determinante del pensiero (nè c'è pensiero che non sia determinazione, $A = A$), è il principio degli attributi del pensiero: universalità e necessità; giacchè se il termine terminato è pensato mediante la determinazione ond'è terminato, esso come pensato diventa universale e necessario.

9. Particolarità del giudizio nel soggetto.

La necessità e universalità del predicato è la contingenza e particolarità del soggetto. Ma che cosa è l'universalità di cui si comincia a parlare con Socrate, e che è l'attributo infatti di quel pensiero che Socrate scopre?

L'essere naturale non è universale, anche se abbracciato dal pensiero nella sua totalità. Di che ha sentore la filosofia presocratica, concependo perciò il cosmo come uno degl'infiniti cosmi che si succedono nel tempo. L'essere naturale è questo essere naturale che c'è: non quello che noi pensiamo distinto dagl'infiniti altri esseri naturali diversi (semplicemente possibili, dice Leibniz[1]) ma tuttavia numerabile come uno di questi infiniti; bensì l'unico essere, imparagonabile a qualunque altro, in quanto quel che esso

[1] Cfr. in questa parte, cap. II.

è, nessun altro può essere. Esso perciò, di fronte al pensiero che, abbracciandolo, lo trascende e ne esorbita, è un essere particolare. In quanto tale, è fuori del pensiero; nè può a nessun patto pensarsi. Il suo pensarsi consiste proprio nel suo cessar di essere particolare e farsi universale: non poter essere più trasceso da un pensiero che gli scivoli sopra, ma farsi esso stesso pensiero in modo da restare esso nella dualità onde si media come pensiero; e quindi il pensiero stesso, chiuso e circoscritto dentro i due termini dell'identità in cui la mediazione consiste.

L'universalità sta nel distendersi dell'essere nel pensiero, in cui si riflette, e si adagia, legando a sè il pensiero, dentro quei termini in cui si pone. L'essere universale è l'essere come pensiero, in quanto identità di essere e pensiero o, come si può anche dire, di essere con se stesso.

10. Contingenza del soggetto.

L'essere naturale è del pari contingente, perchè, essendo, *questo* essere, che il pensiero trascende opponendovisi, pel pensiero non ha necessità. È, e può non essere. La sua particolarità lascia al pensiero un margine infinito, pel quale esso potrà spaziare senza trovarsi in faccia all'essere naturale. Laddove l'essere stesso in quanto pensato lega a sè il pensiero, e rende quindi impossibile l'alienarsi del pensiero: che è come dire logicamente: diventa necessario.

Sicchè l'essere pensato (in quanto pensato) è quell'essere che non ne ha altro fuori di sè, nè consente quindi al pensiero pensante di pensare altro essere. Universalità e necessità, che non sono soltanto relative, ma assolute, se è vera la nostra critica del principio di ragione. Universale è la virtù in quanto pensata, non solo perchè non c'è virtù che non sia compresa nella virtù che si pensa, nè quindi la virtù si può dire che sia pensata se il giudizio onde si pensa lasci sfuggire alcuna delle virtù; ma perchè non c'è niente (*in quanto si pensi la virtù*) che, senza essere virtù, esorbiti dall'essere che è pensato. Altrimenti il pensiero

(come pensiero pensato, si badi bene), non sarebbe quel sistema chiuso, che abbiamo dimostrato proprio della sua natura, ma verrebbe ad essere un pensiero tra pensieri. Ciò che è assurdo.

Altrettanto dicasi rispetto alla necessità, onde l'essere non chiude il pensiero soltanto relativamente a un certo punto di vista, non potendosi concepire varietà di punti di vista se non per rispetto al pensiero pensante, che è un fuor di luogo nella logica dell'astratto.

11. Universalizzazione e necessitazione del soggetto.

Il termine terminante, in quanto attualità della determinazione onde lo stesso soggetto è terminato, è l'attività universalizzatrice e necessitante dell'essere terminato; il quale, fuori della universalità e necessità propria della determinazione ond'esso è terminato nella sintesi col suo termine corrispettivo, precipita a puro essere naturale, che, nella sua astratta immediatezza, è particolare e contingente. Non che il soggetto sia tale; ma il non esser tale non è proprio del soggetto in quanto soggetto, nella sua opposizione al predicato; dipende dalla funzione attiva del predicato, per cui esso, nella sintesi dell'analisi onde si distingue dal suo predicato, vi s'immedesima, e partecipa quindi dell'universalità e necessità del pensiero.

Se l'essere infatti del termine terminato si fissa per sè nel suo momento analitico, esso non è nè universale, nè necessario; ma non è propriamente nè anche pensiero. Diventa materia cieca di pensiero, non ancora assorta alla luce di questo. D'altra parte, se l'essere del termine terminante si fissa egualmente nel suo momento analitico, esso non determina niente e riesce quindi un pensiero vuoto, in cui non si pensa nulla. Bisogna che, superando da ambe le parti l'immediata posizione analitica, e il particolare del terminato si universalizzi nella sintesi del giudizio, e l'universale del terminante a sua volta si particolarizzi; bisogna e che il contingente diventi necessario, e che il necessario attinga l'attualità del contingente.

12. Riprova della critica del principio di ragione.

Non c'è giudizio che non sia attualmente vero, proprio come è attuale la natura nell'astratta posizione presocratica: l'essere, p. es., di Parmenide, che è, non come una semplice idea dell'essere, bensì come essere esistente, tanto che, nella sua opposizione al pensiero, apparisce come contingente: ossia non solo esistente di fatto, ma esistente in modo da non escludere il pensiero per cui esso non esista. Ogni giudizio, si potrebbe dire leibnizianamente, è una verità di fatto; ed è tale in forza del soggetto; com'è verità di ragione, in forza del predicato sotto il quale il soggetto viene assunto.

Ed ecco perchè, essendo il pensiero stesso verità di fatto in quanto verità di ragione, non occorre il principio di ragion sufficiente per passare dall'essenza all'esistenza, se c'è il pensiero. Il quale, essendo mediazione, non può non esser giudizio; e in quanto giudizio, è, nella sua analisi, termine terminante, ma è prima di tutto termine terminato: quello che sarebbe cioè l'essere nella sua immediatezza, se non fosse già investito dal pensiero e non si facesse quindi esso stesso pensiero. Senza di che sarebbe quella intuizione del dato, che il Kant, polemizzando contro l'argomento ontologico, nega potersi considerare nota d'un concetto, ossia semplice essenza.

13. Astrattezza del soggetto in quanto particolare o contingente.

Sarebbe, ho detto; perchè, senza spezzare la sintesi e distruggere quindi il pensiero, l'analisi non può sottrarre il termine terminato al suo rapporto col terminante, nè quindi svestirlo della universalità e necessità che esso attinge nella sintesi. Non vi è pertanto effettivamente un termine particolare e contingente; perchè non v'è termine esterno al rapporto di cui sia termine. E bisogna rinunziare a risolvere il problema della trasformazione della rappresentazione particolare in termine universale di pensiero, che la logica ha sempre veduto nello sfondo del pensiero, su cui essa lavora:

problema insolubile perchè inesistente. Particolare è soltanto il soggetto di ogni giudizio in quanto si astrae dal predicato: ma in quanto esso deve pur sempre mantenersi, come soggetto, in rapporto col suo predicato, esso non è particolare, ma universale.

Se io dico che « l'uomo è animale », è chiaro che l'uomo è particolare in quanto uomo (semplice soggetto) rispetto all'animale, che comprende altri animali che non sono uomini. Ma questo uomo è un'astrazione resa possibile dall'analisi dell'analisi del giudizio; in cui l'uomo da me pensato è appunto quell'animale che nella sua universalità non comprende soltanto l'animalità umana, ma l'animalità senz'aggettivo; poichè è pur chiaro che tutta quell'animalità che io posso considerare comune a tutti gli animali dev'essere pure inclusa, posto che l'uomo sia anch'esso animale, nell'uomo. Sicchè l'uomo da me pensato mediante tale giudizio è un uomo che, quanto ad universalità, ha tutta quella del predicato onde si pensa.

14. Il preteso soggetto particolare concreto.

Ma ci sono due giudizi in cui può parere che l'universalità sia solo del predicato, o che sia nel soggetto già prima che il soggetto stesso venga assunto nella sintesi del giudizio. E sono i due giudizi, che rappresentano nella logica aristotelica e tradizionale i limiti estremi del pensiero logico. Termini che sono anch'essi un mito, da cui la logica esatta deve liberarsi.

Il primo giudizio è quello che il Rosmini diceva della percezione intellettiva, onde par che il pensiero incominci affermando il dato della semplice sensazione: il quale, da sè, è semplice materia di conoscenza, ma non è conoscenza, e ha bisogno della forma ossia dell'universale onde l'investe l'attività giudicatrice dell'intelletto. Al di sotto di questo giudizio il pensiero non potrebbe scendere, perchè non v'è soggetto che sia più particolare della sensazione.

Ma, in primo luogo, la stessa sensazione, in tanto se ne parla, in quanto è percepita; ossia illuminata della luce che

vi getta su il predicato, il quale nella più povera esperienza si dice non esser altro che l'idea dell'*essere*. Ebbene, il colore, il primo colore (come prima sensazione di colore che io provi), in quanto io lo vedo, lo percepisco, e perciò in quanto esso *è* come $A = A$, come *quel* colore, non è più il fatto naturale della mia sensazione, ma è già il riflettersi su se stesso di questo fatto: è percezione o pensiero, e quindi universale. Nella sua bruta particolarità non è nè pure materia della mia cognizione; sì bene ciò che materia della mia cognizione sarebbe se *informato* dall'universalità del predicato.

In secondo luogo, questo svanire del soggetto fuori della sintesi del giudizio non è proprio del solo giudizio che afferma la sensazione; ma, lo abbiamo visto, di ogni giudizio, che ha un soggetto a patto di avere insieme il predicato. Donde consegue, che se primo giudizio è quello che ha per soggetto la sensazione inafferrabile come tale del pensiero, ogni giudizio ha per soggetto una sensazione, cioè un fatto naturale, che da sè è inattingibile al pensiero. E allora questo preteso limite del campo per cui si stende ogni possibile giudizio non viene ad essere altro che il limite del giudizio, come termine terminato.

15. Il preteso soggetto astratto e già universale.

L'altro giudizio sarebbe quello intorno all'essere che si pensa agli antipodi della sensazione: massima universalità, come questa è massima particolarità. Ma per la stessa ragione per cui questa, in quanto soggetto, è universalità, e la stessa universalità (nè più nè meno) di qualsiasi soggetto, così l'essere, astratto della sintesi, è la stessa particolarità della sensazione come fatto naturale (l'*Erlebnis* dei tedeschi), essendo nella sintesi la stessissima universalità di qualsiasi altro oggetto.

In conclusione, il soggetto che non è soggetto, cioè quel che non si pensa, è particolare; ma quel che si pensa, ogni soggetto, è universale, perchè è giudizio, e perciò predicato.

Capitolo V

LE FORME DEL GIUDIZIO

1. Forme del giudizio secondo la qualità.

Le forme del giudizio non possono essere se non lo svolgimento dello stesso concetto del giudizio. Il quale infatti non è pensabile se non attraverso le sue forme distinte secondo la qualità, la quantità e la modalità, per continuare a servirci anche qui della terminologia in uso.

Il giudizio affermativo è la forma fondamentale d'ogni giudizio; perchè il pensiero, che è pensiero in quanto giudizio, è prima di tutto affermazione, onde l'essere è identico a se stesso, e, in questa sua reale identità, si pone pertanto come affermazione.

Ma l'affermazione del giudizio è, come sappiamo, mediazione; e quindi negazione dell'immediato essere: *A* che è *A* in quanto non è *non-A*. Sicchè la forma stessa del giudizio che afferma è impensabile senza un'altra forma del giudizio, che è quella del giudizio che nega. Il concetto del giudizio affermativo genera il concetto del giudizio negativo. Il quale nella sua origine ci si dimostra forma derivata e secondaria di giudicare, non essendo altro che l'inveramento e lo sviluppo della forma primaria, del giudizio affermativo. Quindi è che nessuna negazione può aver senso logico, obbiettivo, se non in quanto si risolve in un'affermazione logicamente anteriore. La verità del giudizio « *A* non è *B* » è la stessa verità del giudizio « *A* non è *non-A* », in quanto *B* è *non-A*. La verità cioè del giudizio negativo può essere soltanto la verità del giudizio negativo del contradittorio d'un giudizio affermativo (*A* è *non-A*, o *A* è *B*).

D'altra parte, poichè il giudizio negativo sorge dall'affermativo, come negativo del suo contradittorio, in forza del principio del terzo escluso bisogna dire che le due forme anzidette non esprimono tutta la energia logica del giudizio; il quale tra l'affermazione e la negazione di sè non ha mezzo termine; e però in tanto è positivo ed è negativo, in quanto è disgiuntivo.

2. Fondamento alogico della distinzione kantiana delle varie forme del giudizio secondo la relazione.

Il giudizio disgiuntivo, come applicazione, secondo fu ben veduto da Kant, della categoria della azione reciproca (o scambievole esclusione), non ha niente che fare con quella relazione, per cui Kant gli poneva accanto il giudizio categorico e l'ipotetico: forme di giudizio alogiche e intelligibili soltanto da un punto di vista estraneo alla logica. La relazione infatti, di cui parla Kant, è la radice delle categorie di sostanza (rapporto tra sussistenza e inerenza, *substantia* e *accidens*) di causa (rapporto tra causa ed effetto) e reciprocità d'azione tra agente e paziente.

Tutte categorie, le quali non hanno significato se non per rispetto all'esperienza, in quanto questa è conoscenza di un essere che non è lo stesso pensiero. Abbiamo visto per la causa [1], come sia un concetto che non ha niente che fare con la logica; e il giudizio ipotetico che afferma la necessità dell'effetto data la causa, non è perciò un giudizio logico. Ed è giudizio logico in quanto non è un giudizio causale, o ipotetico, ma semplicemente categorico (= affermativo), che mette nel concetto della causa l'effetto, o viceversa. Quanto alla reciprocità d'azione, la logica non può conoscerne altra da quella per cui i due contradittorii reciprocamente si escludono, e non solo uno è falso se l'altro è vero, ma l'altro è vero se uno è falso: cioè da quella che

---

[1] Cfr. cap. II di questa parte.

scaturisce dall'opposizione dell'affermazione con la negazione. E quanto alla sostanza, essa ha un doppio significato: una volta è rapporto di sostanza e attributo, onde la sostanza è costituita nella sua essenza; e un'altra volta è rapporto di sostanza e accidente, che è estraneo all'essenza della sostanza.

Nel secondo caso è rapporto empirico, o fatto, che non può diventare verità di fatto, e quindi giudizio, se non in quanto il fatto è affermato; onde la categorizzazione, che riporta l'inerente sotto il sussistente è nel pensiero funzione costitutiva, dello soggetto o sussistente, e determinazione d'un rapporto intrinseco al soggetto stesso. Il giudizio insomma è categorico quando è affermativo; e non c'è giudizio che non adempia questa funzione categorizzatrice.

La distinzione kantiana delle tre categorie della relazione e delle tre forme correlative di giudizi è fondata sul presupposto della opposizione tra essere e pensiero; per cui il giudizio disgiuntivo ammette la possibilità della convenienza dell'uno o dell'altro predicato del soggetto: possibilità inintelligibile, se il rapporto tra predicato e soggetto non venisse formolato come semplice presunzione soggettiva, sperimentabile poi nell'esperienza. Laddove il giudizio logico è il giudizio come mediazione interna allo stesso essere, che è oggetto del pensiero pensante.

3. Quantità qualitativa, e modalità qualitativa.

Il nostro giudizio disgiuntivo è la forma che fa valere in tutto il suo vigore logico ogni giudizio affermativo, come negazione del suo contradittorio; e unifica quindi le due forme qualitativamente distinte del giudizio, l'affermativo e il negativo. E si può dire perciò la forma più concreta della qualità del giudizio.

Ma la qualità non si chiude in se stessa, come se potessero esserci di giudizi altre forme qualitativamente indifferenti. Se la qualità del giudizio concerne il rapporto dei termini del giudizio, questo rapporto, in quanto si concreta

esso stesso o specifica per rispetto alla quantità e alla modalità, dà luogo a giudizi qualitativamente quantitativi e qualitativamente modali.

4. Il giudizio universale e il giudizio particolare.

La quantità e la modalità dei giudizi dipendono dall'attributo quantitativo e modale che abbiamo già studiato come proprio del predicato del giudizio, e quindi del soggetto, e di tutto il giudizio.

Se il soggetto è soggetto del giudizio in quanto universalizzato dal predicato, l'affermazione, propria del giudizio affermativo, è affermazione dell'universalità del soggetto. Di guisa che il giudizio non può essere affermativo e non essere universale.

Ma l'universalizzazione, quale funzione del termine terminante, è intelligibile solo in rapporto alla particolarità del termine terminato; e l'affermazione, in quanto universalizzazione o negazione dell'immediatezza del soggetto inteso come particolare. Ma questa negazione non distrugge le particolarità, perchè con essa distruggerebbe la differenza tra termine terminato e terminante, e quindi l'organismo di tutto il giudizio. Quindi il giudizio, in quanto negativo della immediatezza del soggetto, nega la particolarità, mantenendola come base della propria negazione. Esso è posizione così del soggetto come del predicato; ponendo il soggetto, è posizione del particolare, o giudizio particolare; e ponendo il predicato, è posizione dell'universalità del particolare, o giudizio universale.

Come pertanto non c'è giudizio negativo che non si risolva in un giudizio affermativo, non v'ha neppure giudizio particolare che non sia tale soltanto in considerazione del soggetto, e che non sia perciò universale ove si consideri il valore logico del soggetto stesso nella sintesi del giudizio.

5. Il giudizio disgiuntivo della quantità.

La reciproca esclusione del negativo e dell'affermativo o giudizio disgiuntivo, interviene anch'essa nella differenza tra il negativo e l'affermativo dell'universalità: e c'è il giudizio disgiuntivo della quantità, in quanto la validità logica dell'universalità, in opposizione alla particolarità, importa non solo negazione del particolare, bensì anche posizione di questo particolare come negativo dell'universalità. Quindi il giudizio è vero come universale in quanto non solo, essendo vero esso, è falso il particolare; ma falso essendo questo, esso è confermato vero.

In altri termini il giudizio universale è vero, in quanto o è vero l'universale o è vero il particolare; giacchè la sua verità non è fatto, ma verità, valore; come può essere soltanto se non può essere altrimenti. E altrimenti non può essere, perchè è falso il giudizio particolare; ossia perchè l'esclusione del particolare (negativo dell'universale) è appunto il giudizio universale.

6. Il falso giudizio particolare della logica aristotelica.

Ma si abbia cura qui di non confondere il nostro giudizio particolare (negato nell'universale) col giudizio particolare della logica aristotelica. Nella quale non è esclusione reciproca se non tra i giudizi contradittorii; diversi cioè di qualità e di quantità (tutti gli *A* sono *A*; qualche *A* non è *A*). E non sarebbero contradittorii due giudizi diversi per quantità, potendo avere la stessa qualità, affermativa o negativa. Ma il giudizio particolare di Aristotele è per noi universale. Dire infatti che alcuni animali sono uomini, logicamente non può significare se non che siano uomini tutti gli animali che sono nel nostro pensiero quando li pensiamo come uomini.

La particolarità nostra è quella, che spianta dal sistema del pensiero il predicato nella sua funzione universalizzatrice,

e investe quindi la qualità del giudizio: « Tutti gli uomini sono mortali »; « alcuni uomini non sono ». In tal caso l'alcuni è un vero particolare, perchè vuol dire che alcuni bensì sono, ma alcuni non sono mortali; e che perciò non è vero quel che, dato il soggetto « tutti gli uomini », di esso dice il predicato nel primo giudizio. I quali « tutti gli uomini », si badi, finchè non siano assunti nella sintesi universalizzatrice del giudizio, sono un particolare, perfettamente equivalente ad « alcuni uomini ». La loro universalità sta sì nel « tutti », ma in quanto questo « tutti » è investito dal predicato.

7. Il giudizio individuale.

Il giudizio disgiuntivo della quantità, nel quale consiste tutto il vigore logico dell'affermazione dell'universale, è adunque esclusione del particolare che contraddice all'universale, in quanto il particolare, a sua volta, esclude l'universale come suo contradittorio. La doppia esclusione importa che tanto nell'universale quanto nel particolare c'è questo principio negativo del suo contradittorio: ossia che per entrambi c'è un che di comune, in cui essi coincidono, e che è l'unità dell'individuo, nella sua singolarità. Il giudizio disgiuntivo della quantità è perciò giudizio individuale.

Infatti l'individualità dell'universale fa che il giudizio universale escluda il particolare. Che se quell'universale fosse una somma, il giudizio universale si risolverebbe in una serie infinita di giudizi particolari, tutti veri come è vero l'universale. Ciò vuol dire che la sola particolarità logica di un giudizio è quella immanente allo stesso giudizio universale, dal quale non è perciò possibile uscire: e non è altro, in verità, se non il soggetto nell'analisi della sintesi: soggetto che nella sintesi dell'analisi è, esso stesso, fatto universale. Il giudizio dunque, per rispetto alla quantità, è sì universale, ma in quanto negativo della particolarità. Cioè, è individuale.

8. Il giudizio apodittico e il problematico.

La funzione del predicato non è soltanto universalizzatrice, ma anche, come s'è veduto, necessitante. Quindi l'affermazione del giudizio è affermazione della necessità della sua sintesi; e però non c'è giudizio affermativo che non sia apodittico.

La necessità del rapporto, in cui il giudizio pone il soggetto come negazione dell'immediatezza del soggetto stesso, è negazione della sua contingenza, come esistenza che è e può non essere; e quindi non è perchè dev'essere, ma perchè può essere. E però l'apoditticità del giudizio è negazione della sua problematicità. La quale se è negata, deve porsi come negativa della necessità che la nega; di guisa che il giudizio è apodittico, in quanto si pone come problematico e come negazione di questo giudizio semplicemente problematico. Senza di che, al solito, la necessità del giudizio sarebbe un fatto, e non un pensiero; ovvero, sarebbe un giudizio estrinseco all'essere che è pensato e si vuol pensare, ma non apparterrebbe, come proprio attributo, allo stesso essere.

La negatività immanente all'affermazione del giudizio è problematicità immanente alla necessità, che è la modalità della stessa affermazione.

9. Il giudizio assertorio.

Ma come l'unità dell'affermazione della negazione, in cui è la concreta realtà dell'una e dell'altra, genera il giudizio disgiuntivo della quantità, che è l'individuale, sola forma concreta del giudizio quantitativo: così la stessa unità genera qui il giudizio disgiuntivo della modalità, che è giudizio assertorio, concretezza logica del giudizio apodittico e del problematico.

Il giudizio apodittico, solo giudizio logico che ci sia, è apo-

dittico in quanto non può non essere apodittico, escludendo da sè il problematico; poichè non è vero, come empiricamente pensava la vecchia logica, che *a necesse ad posse valet consecutio.* La problematicità è dell'essere immediato, escluso dall'essere pensato che è pensiero. Il giudizio apodittico non è quello che esprime grammaticalmente la necessità (p. es., il tutto d e v e essere uguale alla somma delle parti): e la cui necessità, quando non stia ad escludere esplicitamente un'affermata o sospettata problematicità (in relazione, quindi, a un giudizio soggettivo, estraneo all'essenza della verità), è un pleonasmo.

Giudizio apodittico è ogni giudizio, in quanto pensato come vero, e perciò realmente pensato. Se anche espresso in forma problematica, sempre apodittico: perchè, se diciamo, p. es., che «le parole greche possono essere parassitone», questo lo asseriamo apoditticamente; e non dovremmo conoscere il greco per dare come problematica la nostra osservazione che non è soltanto nostra, ma della grammatica greca, per chi la sappia: ossia in quanto pensiero che sia un sistema chiuso, dal quale la mente, entrata che sia in rapporto con esso, non può uscire.

Il giudizio apodittico così inteso ha perciò nel problematico il suo contradittorio, la cui falsità, e la cui falsità soltanto, garentisce la sua verità. Quindi il giudizio, rispetto alla modalità, o è o non è apodittico; ossia o è apodittico, o è problematico. E la verità della sua apoditticità consiste nella reciproca esclusione delle due forme di modalità.

Anche qui, se si potesse passare dal *necesse* al *posse*, la necessità sarebbe un fatto, non verità; non avrebbe valore logico. E il non aver fuori di sè una possibilità, significa che la sola possibilità pensabile (come vera) è quella dell'essere che è necessariamente. Ossia un essere è pensato apoditticamente in quanto pensato come il solo possibile, nella sua singolare possibilità, repellente ogni altra possibilità: com'è l'essere e s i s t e n t e, il quale allora si pensa esistente quando esso è di una possibilità tale da escludere ogni altra possibilità, e perciò è necessario.

Il giudizio, pertanto, in cui pienamente si esprima la modalità dell'essere pensato, è quello che pensa l'essere come esistente (necessario e possibile insieme): cioè il giudizio assertorio.

10. La modalità come qualità e come quantità.

Ma la modalità non è semplice determinazione della qualità del giudizio; sì anche della quantità. Giacchè l'esistente è unità del necessario col possibile in quanto esclusione della molteplicità dei possibili, come il solo possibile che col suo essere rende impossibili tutti gli altri, ed è perciò necessario. Sicchè l'esistente è quello stesso che è l'individuo della quantità, quando i molti della quantità si cimentino con la realtà, ossia sperimentino la loro possibilità.

Perciò la modalità è la concretezza della quantità; la quale, anche come giudizio individuale, è sempre qualche cosa di astratto se questo individuo che è pensato nel giudizio individuale non esiste. E poichè l'essere del pensiero non è possibile, ma esistente, come dimostrammo a proposito del principio di ragione, il giudizio non è determinato nella sua vera concretezza quando sia detto individuale; e bisogna che questa individualità sia di quella modalità che è del giudizio assertorio.

Inoltre, la quantità non è nè pur essa una determinazione estrinseca rispetto alla qualità, quasi questa potesse concepirsi indipendentemente da ogni quantità. La qualità (affermazione, negazione, disgiunzione) è determinazione del soggetto in quanto pensiero, che non sarebbe pensiero se non fosse universale e negazione del particolare proprio dell'essere immediato. Quindi è la stessa qualità che si concreta nella quantità. La quale non è astratta quantità, bensì quantità della qualità o quantità qualitativa: è quella universalità che si oppone alla particolarità in quanto non l'ammette: così come l'ammette ogni quantità astratta, o pura quantità. La quantità, p. es., del numero 100, è il tutto di questa quantità in quanto ammette la possibilità delle parti, perchè 100 è,

poniamo, 1 + 99; e il 100 (universale) c'è in quanto c'è l'1 (particolare). Questa è la quantità pura della matematica: nel cui linguaggio dovrebbe dirsi che il 100 (universale) del giudizio non è = 1 + 99, ma = 1.

La quantità dunque è qui qualità, singolarità: essere che si riflette su se stesso (identità) e si chiude quindi in un circolo, da cui il pensiero, che sia il pensiero dello stesso essere, non abbia modo di uscire.

11. Tavola delle forme del giudizio.

In conclusione, la distinzione delle forme del giudizio non suppone una moltitudine di giudizi da classificare; ma è il concetto delle forme onde il giudizio, l'unico giudizio logico (e quindi ogni giudizio logicamente pensato) è investito nella pienezza delle sue concrete determinazioni. E non può essere se non distinzione della sua quantità. La quale è quantità qualitativa; e quando si consideri più addentro, è modalità di questa quantità qualitativa. Ecco dunque la nostra tavola delle forme del giudizio:

	1. affermativo		1. universale
1. Qualità	2. negativo	2. Quantità	2. particolare
	3. disgiuntivo		3. individuale

	1. apodittico
3. Modalità	2. problematico
	3. assertorio.

Ma nè i tre gruppi in cui si dividono le nove forme, nè le tre forme di ciascun gruppo sono considerabili come coesistenti allo stesso titolo e sullo stesso piano. In ogni gruppo la terza forma è la sola che, relativamente al suo gruppo, sia reale o concreta forma di giudizio avente valore logico; e dei tre gruppi solo il terzo è quello che, assolutamente, nella sua terza forma, esprime la realtà del giudizio, nella sua forma concreta di giudizio logico. La vera qualità o forma del giudizio è l'asserzione, in quanto unità di giudizio apodittico e giudizio problematico; ma l'asserzione è

affermazione di universalità; ossia unità di qualità e quantità: della qualità, che è del giudizio disgiuntivo in quanto unità di affermativo e negativo, e della quantità del disgiuntivo in quanto unità di universale e individuale.

E insomma una può dirsi essere la forma del giudizio: quella del giudizio assertorio, in questo significato pregnante della parola, che si è chiarito.

Capitolo VI

IL SILLOGISMO

1. Il sillogismo aristotelico.

Parve giustamente ad Aristotele che un rapporto, per quanto esso stesso mediazione tra i due termini, non si potesse considerare come una funzione perfettamente logica; poichè è sì rapporto, ma immediato. Distinse perciò il giudizio, rapporto immediato, dal sillogismo che realizza il rapporto attraverso i due termini del giudizio mediante un terzo termine, che possa dimostrare la necessità, ossia il valore veramente logico, del rapporto stesso. E fermò quindi la sua attenzione sulla forma del pensiero che non è sintesi di due termini, ma sintesi di tre termini, in cui il termine medio serva ad unire gli estremi.

Una sintesi di tre termini dà luogo a un sistema di tre giudizi: perchè dire che $A = B = C$ è lo stesso che dire $A = B$, $B = C$, $A = C$. Aristotele quindi pensò, che il pensiero logico nella sua piena effettiva mediazione non fosse un giudizio, bensì una triade di giudizi di codesto tipo, che rappresenta l'identità di due termini estremi, in quanto entrambi identici a un termine medio. Disse medio il termine che è pensato (come universale) mediante un estremo, e mediante il quale è pensato (come universale) l'altro estremo. E distinse perciò i due primi giudizi, in cui il medio dimostra questa sua doppia funzione, dal terzo, che unisce gli estremi, ed è, com'egli nota esplicitamente, qualche cosa di diverso (ἕτερόν τι) dai primi due, ma ha con essi tal rapporto necessario che, essendo veri questi, esso non può non essere vero

(ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει)[1]. Premesse e conclusione. Nella teoria aristotelica la conclusione è la stessa forma di pensiero che il giudizio; ma con questa differenza, che il giudizio se è vero, può non esser vero; e quindi, mancando di necessità, non è propriamente vero; laddove la conclusione di un sillogismo è necessariamente vera.

2. Il dilemma della logica analitica e il difetto del sillogismo aristotelico.

In questa teoria, dunque, non c'è altra verità che quella la quale non ha in se stessa la propria necessità, e ha bisogno perciò di altre verità che ne dimostrino la necessità. Concetto evidentemente assurdo; perchè non basta risalire di sillogismo in sillogismo fino al dantesco «ver primo che l'uom crede», ossia a quei giudizi indimostrabili, o principii immediati, da cui moverebbe ogni dimostrazione sillogistica. O la verità è verità dimostrata, la quale attinge da premesse diverse la propria necessità; e allora per la mente che voglia una verità non rimane altra via che quella del processo all'infinito. O non è vero che la verità assoluta debba ricevere d'altronde la propria necessità; e allora la verità non è quella della conclusione, che è il punto d'arrivo d'un processo dimostrativo, sibbene quella dei giudizi immediati, che per Aristotele sarebbero soltanto punto di partenza.

Questo infatti il dilemma di ogni logica analitica: o la verità immediata, e il processo dimostrativo è inutile; o la verità mediata, e non c'è una verità prima, da cui il processo possa muovere.

3. La critica degli scettici.

Ma c'è tra premesse e conclusione quella differenza che Aristotele crede, e per cui immagina il sillogismo come una integrazione del giudizio a cui siano mandate innanzi le premesse?

---

[1] *Anal. pr.*, I, 1, p. 24 b. 19.

Basta ricordare la classica critica a cui il sillogismo fu fatto segno nell'antichità (come poi tante volte nei tempi moderni) appena la filosofia ebbe smarrita l'ingenua fede nella potenza della ragione rispetto alla conoscenza della natura: « Questa proposizione: Ogni uomo è animale, è fondata per induzione sui particolari, giacchè dall'essere Socrate, che è uomo, anche animale, e così Platone, e Dione, e ciascuno dei singoli uomini, pare si possa ricavare che ogni uomo è animale. Che se si trovasse magari un sol caso contrario, non sarebbe più vera la proposizione universale. Per esempio, poichè la massima parte degli animali muove la mandibola, ma solo il coccodrillo la mascella, non sarebbe vera la proposizione che tutti gli animali muovono la mandibola. Quando perciò dicono:

> Ogni uomo è animale;
> Socrate è uomo;
> dunque Socrate è animale;

volendo concludere dall'universale: 'Ogni uomo è animale', questo particolare: 'Socrate è animale', dal momento che l'universale, come s'è avvertito, si fonda per induzione sui particolari, cadono in un circolo vizioso (εἰς τὸν διάλληλον λόγον), volendo ricavare per induzione l'universale dai particolari, e per sillogismo il particolare dall'universale »[1].

Critica esattissima, checchè si sia tentato di replicare sofisticando; ma che, se colpisce il sillogismo aristotelico, che pretende di essere un processo da un giudizio a un altro, non fa se non chiarire l'essenza del pensiero pensato nella sua forza logica. Giacchè questo diallèlo, che è stato sempre lo spauracchio del pensiero, sarà, anzi è, la morte del pensiero pensante; ma è la vita, la stessa legge fondamentale, del pensiero pensato, senza di cui è impossibile concepire pensiero pensante.

---

[1] Sesto Empirico, *Pyrrh. Hyp.*, II, 14, 195-196.

4. Il diallèlo come difetto del pensiero e come sua legge.

A noi è già accaduto più volte di rilevare la circolarità del pensiero, che non può essere altro da quel sistema che è, chiuso entro certi termini, ciascunó dei quali rimanda all'altro, ma ciascuno dei quali non è fissabile per se stesso, poichè insieme essi costituiscono quella sintesi in cui il pensiero come mediazione consiste. Il termine terminato è pensabile in funzione del terminante; ma questo è nello stesso rapporto verso il terminato, poichè nessuno dei due c'è senza l'altro, e quel che c'è davvero è il loro rapporto. Il giudizio negativo non si pensa senza l'affermativo, di cui è negazione; ma questo neppure si pensa senza il negativo, che esso nega; e però il vero giudizio è il disgiuntivo, che è unità dell'affermativo e del negativo; e così via. Il pensiero è determinato mediante termini, ciascuno dei quali termina, limita il pensiero, respingendolo da sè verso l'altro termine. E perciò esso è chiuso; e come tale, identico a se stesso; e non è puro essere naturale.

È solo nella serie spaziale o temporale degli esseri naturali (pensabili per altro solo in quanto negati nel pensiero che li pensa) la possibilità di un processo che esca da un punto per non tornarvi più; perchè lì ogni punto è fuori di tutti gli altri. Ma il pensiero non è l'essere naturale esteso e successivo; e sta appuntó, come sappiamo, nella sua negazione dell'immediatezza dell'essere naturale la sua caratteristica di pensiero, ond'esso è pensabile, laddove la natura non è pensabile. E la pensabilità del pensiero comincia con la sua identità: identità di sè con sè, identità di termini e identità di giudizi, che coesistono logicamente a patto d'essere identici. Il sillogismo è ammazzato dal diallèlo, se si voglia intendere come rapporto tra giudizi diversi; ma esso è dal diallèlo stesso mostrato come il solidissimo organismo vivente del pensiero nella sua logica mediazione.

5. La logica interna del giudizio.

Ritorniamo al giudizio. Dalla deduzione che abbiamo fatta delle sue forme, discende una dottrina speculativa del sillogismo, che conserva tutto il valore della funzione sillogistica, ma sottraendola ai falsi presupposti della vecchia logica empirica. I quali derivavano tutti dalla mancata distinzione tra la logica dell'astratto e la logica del concreto, per cui si voleva trovare nel pensiero pensato ciò ch'è proprio soltanto del pensare, nulla sospettando che per trovarlo bisognava superare il punto di vista a cui la vecchia filosofia s'arrestava.

Il giudizio, abbiamo detto, è giudizio vero, se è affermativo essendo negativo; ed è affermativo essendo negativo, se è disgiuntivo. Base della verità del giudizio, interna al giudizio stesso, è la sua forma più concreta di giudizio disgiuntivo. E la base del giudizio, che non sia un giudizio soggettivo (che abbia fuori di sè, nell'essere, la sua misura), ma lo stesso giudizio proprio dell'essere (che è tutto l'essere pensabile rispetto all'essere che è realizzato nel giudizio), è evidente che non può trovarsi se non dentro allo stesso giudizio, e non va cercata fuori, come credeva Aristotele.

Sia dunque il giudizio disgiuntivo:

$$A \text{ o è } A, \text{ o è } non\text{-}A.$$

Questo giudizio noi lo conosciamo, e sappiamo che esso ha un significato in quanto A non è *non-A*; come questo ha un significato se $A = A$. Sicchè noi abbiamo tre giudizi, dei quali il terzo è vero in quanto sono veri i primi due; non perchè i primi due siano indipendenti dal terzo, e contengano perciò essi una verità la quale sia già in sè determinata, e *possa* esser partecipata dal terzo, ma non *debba*, per bisogno che essa stessa ne abbia; sibbene perchè sono entrambi contenuti nel terzo, e ne costituiscono la verità e l'intrinseca energia logica. A è A perchè non è *non-A*, e non può essere se non che una delle due: o A, o *non-A*.

6. Il giudizio come sillogismo disgiuntivo.

Ogni giudizio è $A = A$; nè c'è bisogno di trascendere il giudizio stesso per svolgerlo nella sua interna logica, in cui si media e si dimostra, ossia si pone come necessario. Anzi bisogna che il pensiero lo pensi, e lo pensi davvero secondo la sua legge, che è identità, non contraddizione e terzo escluso; e pensandolo e chiudendovisi dentro (ma pensandolo), il pensiero lo dimostra necessariamente vero.

La verità di $A = A$ è infatti in A che o è, o non è A, non perchè questo stia senza $A = A$, anzi perchè esso è soltanto $A = A$. La verità è circolare o diallèla; e nella conseguente possibilità di allontanarsi da sè per ritornare a se stessa, e di non consentire al pensiero che si allontani da essa altro processo che quello appunto per cui ad essa si ritorna, consiste appunto la sua mediazione e quella necessità della conseguenza (ἐξ ἀνάγκης συμβαίνειν), che Aristotele cercava nel sillogismo.

La forma, dunque, fondamentale del sillogismo è quella del sillogismo disgiuntivo, che consiste nel giudizio disgiuntivo come garenzia della verità del giudizio affermativo: ossia nel giudizio disgiuntivo in quanto non si considera astrattamente, separato dal giudizio affermativo con cui esso è in rapporto mediante il negativo, ma nell'unità concreta del sistema, a cui esso logicamente appartiene. E il suo schema è:

A o è A, o è *non*-A;
A non è *non*-A;
dunque, A è A.

7. Il sillogismo individuale.

Ma se il sillogismo mira al giudizio nella sua concretezza, la sua vera forma non potrà essere quella della disgiunzione propria della semplice qualità. La quale comincia a realizzarsi come quantità qualitativa, dando luogo al giudizio individuale, in quanto il giudizio affermativo afferma l'univer-

salità come esclusione della particolarità. E allora il sillogismo ha per base un giudizio disgiuntivo, il cui doppio predicato è costituito dall'universale e dal particolare nella loro scambievole negatività: U (universale = A) e P (particolare =*non A*). E lo schema viene ad esser questo:

> *A* o è *U* o è *P*;
> *A* non è *P*;
> dunque, *A* è *U*.

Schema al quale bisogna guardare per ravvisare la verità logica del sillogismo aristotelico, contro cui rivolge le sue armi lo scetticismo:

> Tutti gli uomini sono animali;
> Socrate è uomo;
> dunque Socrate è animale;

sillogismo privo di senso, se non si mette in quest'altra forma che è la sola logicamente valida:

O è vero che gli uomini sono tutti animali (compreso Socrate), o vero è che non sono tutti animali;

è falso che non siano tutti animali;

dunque, è vero che tutti (compreso Socrate) sono animali.

E questo è il sillogismo individuale, ossia il sillogismo in cui il termine medio tra l'affermazione dell'universale e la sua negazione è rappresentato dal giudizio individuale, in cui si afferma l'unità dell'universale e del particolare.

8. Il sillogismo assertorio.

Ma nè anche il disgiuntivo della quantità ci dà la forma che si possa ritenere forma concreta e attuale del giudizio; nè perciò il sillogismo individuale può considerarsi come la forma adeguata della funzione sillogistica onde il pensiero si posa in un giudizio. La quantità qualitativa è realmente pensata come modalità. Occorre che le premesse del sillogismo non siano soltanto delle ipotesi, ma siano la sola ipotesi possibile e perciò necessaria, affinchè tutto il sillogismo

non sia una funzione soggettiva e puramente formale del pensiero di contro all'essere indifferente a un tal giuoco dialettico, ma sia lo stesso spiegarsi dell'essere nel pensiero, come, esso stesso, pensiero che si possa pensare. Onde, come sappiamo, non basta che l'essere sia affermato nella sua universalità, ma bisogna che sia anche asserito, come unità di necessità e di contingenza, per un giudizio che insieme sia problematico e apodittico, e riesca insomma assertorio. E allora il sillogismo viene ad avere per base un giudizio disgiuntivo il cui doppio predicato consiste nella reciproca esclusione della necessità e della possibilità: N (necessario $= A$) e P' (possibile $=$ *non*-A). E il suo schema sarà:

A o è N o è P';
A non è P';
dunque, A è N.

Riprendiamo il classico esempio di Socrate. Esso, per rispetto alla modalità, dovrà formularsi:

O è vero che tutti gli uomini (Socrate compreso) non possono pensarsi se non come animali; o è vero che possono anche non pensarsi come animali;

che possano anche non pensarsi come animali, è falso;

dunque, è vero che tutti (Socrate compreso) devono esser pensati come animali.

9. Unità delle tre forme del sillogismo.

In realtà non c'è sillogismo, come sistema concreto del giudizio, che sia sillogismo disgiuntivo, o individuale o assertorio. Il sillogismo è sempre assertorio, essendo individuale, e perciò essendo anche disgiuntivo. Col semplice sillogismo disgiuntivo, che non sia individuale e assertorio, noi abbiamo la mera possibilità astratta del sillogismo; ma non abbiamo il reale sillogismo dell'essere che si pensa sillogisticamente nella sua identità con se stesso. Questa possibilità si realizza, se, escludendo ogni particolarità, si pone come quell'universale che è l'unico (individuo); e come quell'unico che non

è tuttavia un'idea da recare in atto, ossia ancora un unico possibile; ma l'unico che ci sia; e c'è, come l'unico che ci possa essere; e però non può non essere, nell'attualità del reale che in sè unisce, come oggetto di asserzione, la possibilità e la necessità.

O si pensa, pertanto, o non si pensa: ma quando si pensa, il pensiero è tale da legare a sè il pensiero che lo pensa: è un pensiero che è essere, l'unico che ci sia (in quanto si pensa); quindi universale e necessario. Esso, in quanto si pensa, è essere che è pensiero; come pensiero, è mediazione tra due termini, formanti un giudizio: è giudizio, che non è la forma di fatto dell'essere stesso che è pensiero, quasi un nuovo essere; ma è mediato in se stesso, vivente d'una vita organica che è sistema, ossia rapporto tra due giudizi, la cui sintesi è sempre un giudizio disgiuntivo. E questa sintesi è sillogismo: sillogismo della quantità e sillogismo della qualità; e più propriamente, sillogismo della modalità, sintesi del sillogismo qualitativo e del quantitativo.

10. Necessità della funzione sillogistica.

Negare il sillogismo è negare tutta la logica del pensiero che pensiamo. Poichè pensare è bensì giudicare, come avvertirono Kant e Rosmini; ma giudicare non è possibile se non per sintesi di giudizi, sì che ogni affermazione stia nella disgiunzione del sì e del no, e sia universalità come individualità che disgiunge il sì e il no dell'universalità, e sia necessità come realtà che disgiunge il sì e il no della necessità. Quindi pensare è bensì giudicare; ma giudicare poi è sillogizzare.

— Ma il sillogismo ha i suoi limiti! — Appunto, i suoi limiti sono i limiti del pensiero. Pensare è determinare, come abbiamo visto; e determinare è chiudere il pensiero entro certi termini, che, limitando il pensiero, lo fanno essere. Un pensiero indeterminato è un pensiero che non si pensa. Ed Aristotele rincorreva questo vano fantasma dell'impensabile, quando concepì il sillogismo aperto nelle premesse verso gli antece-

denti, che posson dare la dimostrazione delle premesse, e aperto nella conclusione verso ulteriori conclusioni, a cui essa possa servire di premessa. E diede perciò giusto motivo, a chi volle prenderlo in parola, di opporgli che un pensiero che trascenda sempre se stesso non può attingere la verità; e che già in ogni sillogismo questo passaggio è illusorio, perchè la verità della premessa maggiore suppone quella verità della conclusione, a cui dalle premesse si dovrebbe passare.

L'errore consisteva nel cercare il fondamento del pensiero fuori del pensiero, e lasciarsi sfuggire, o considerare soltanto come un difetto, quel che è la legge fondamentale del pensiero: la sua circolarità o identità: onde tutto il pensabile (l'essere in quanto pensato, la così detta scienza, nel suo senso oggettivo, lo scibile, quella realtà che noi non possiamo aver a contenuto del nostro pensiero senza riconoscerle valore di verità) è se stesso, per la semplice ragione ch'esso è tutto il pensabile.

11. Il limite del sillogismo.

Non saremo noi a disconoscere che questa verità di un pensiero chiuso in sè, formante un sistema, posto innanzi alla nostra mente quasi un blocco, verso di cui non ci resti se non prendere o lasciare, non contenta. Ma noi possiamo dire perchè esso non ci contenta. Noi sappiamo che oltre il pensabile c'è il pensiero; oltre il pensato, il pensante; oltre l'astratto, il concreto; e oltre, insomma, l'oggetto, il soggetto. Ma sapendo questo, noi, mentre possiamo renderci conto della sterilità del sillogismo in sè, siamo in grado di conoscerne l'immenso, vitale valore, come momento della dialettica dell'atto del pensare. Quel momento, in cui il pensiero si pone e vale innanzi a se stesso come un determinato oggetto; e in questo si chiude, e nega quindi la propria libertà e s'arresta lì, nella sua propria oggettività, e può stagnarvi, determinando quei periodi di stasi scientifica, in cui il pensiero gira e rigira dentro il circolo della sua verità, e si

costituisce la scuola, la tradizione, la chiesa, poichè la verità è sull'orizzonte, ed essa è tutto il pensabile, ed ogni movimento del pensiero non può consistere se non nel circolo dei commentatori; i quali crederanno di potere e dovere spiegare Aristotele con Aristotele come fa il Simplicio del Galilei, e come faceva pure quel brav'uomo che preconizzava con invitta costanza il suo metodo di «Dante spiegato con Dante».

Noi abbiamo a suo luogo avvertito[1] che non c'è nel pensiero, nè altrove, epoca organica, che non sia pure critica. Ma questo non vuol dire che non ci sia nessun'epoca organica la quale, come tale, non debba avere la sua essenza determinata, il suo carattere, la sua natura. E la natura del pensiero pensato, governato dal principio di identità, è espressa pienamente nel sillogismo.

---

[1] Parte I, cap. VII, § 11.

Capitolo VII

L'INDUZIONE

1. L'induzione come antitesi del sillogismo.

Chiuso il pensiero nel sistema del sillogismo, più volte nella storia della logica è sembrato, che non restasse altro modo di uscire dal sillogismo e dar moto e vita al pensiero, che quello di ricorrere all'induzione. Fin da Socrate, quando sorse il concetto del pensiero logico, accanto all'ὁρίζεσθαι si ritenne di dover porre gli ἐπακτικοὺς λόγους [1]. Aristotele stesso volle che via all'universale, presupposto del sillogismo, fosse l'ἐπαγωγή [2], definita come ἡ ἀπὸ τοῦ καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος [3], o, come Boezio tradusse, *oratio per quam fit a particularibus ad universalia progressio.*

Parve che il pensiero deduttivo attraverso il sillogismo non facesse che rifare a ritroso la via stessa che l'induttivo fa nella scoperta della verità, movendo dai particolari che sono il principio del conoscere πρὸς ἡμάς, laddove il principio dell'essere, oggetto della conoscenza, sia l'universale. E come il fondamento d'ogni sillogismo sarebbe nel ver primo [4], negli assiomi indimostrabili ed evidenti, così quello dell'induzione, come processo che mira all'universale, sarebbe nel particolare della semplice percezione sensibile: *ex singularibus, quae sunt manifesta ad sensum*, come dice Tommaso d'Aquino commentando il testo aristotelico.

---

[1] Arist., *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b 28.
[2] *Top.*, I, 12, 105 a 13.
[3] *De differ. top.*, II, 418.
[4] Dante, *Par.*, II, 45.

Il principio del sillogismo era, come abbiamo visto, che la verità di un giudizio sta fuori del giudizio dedotto. E il principio dell'induzione è egualmente questo, che la verità è fuori del giudizio indotto: salvo che il dedotto è particolare, e l'indotto è universale. Ma quando non si sia anco arrivati all'ultimo giudizio inducibile, oltre il quale vien meno la funzione induttiva del pensiero, e non si sia neppure arrivati all'ultimo giudizio deducibile, oltre il quale non è più da parlare di funzione deduttiva, ogni giudizio, o gradino di questa scala per cui si sale induttivamente e si scende deduttivamente, è insieme dedotto e indotto: è particolare verso il giudizio da cui si deduce, universale verso il giudizio da cui s'induce; così che, si consideri da un aspetto o dall'altro, particolare o universale, non ha verità in sè. Nessun giudizio è vero, se non in quanto partecipa di quei due termini che soli son veri, l'universale assoluto, che è il massimo universale, e l'assoluto particolare, che è il minimo particolare: termini entrambi di conoscenza immediata intuitiva, l'uno perchè evidente, l'altro perchè veduto coi sensi.

Tale il concetto dell'induzione nella sua antitesi al processo deduttivo del sillogismo in tutta la logica, per quanto siasi atteggiato diversamente secondo il diverso punto di vista della filosofia, a cui la logica s'ispirava.

2. Errore analogo a quello del sillogismo aristotelico.

L'errore di questo concetto è analogo a quello scoperto nel vecchio concetto del sillogismo: voler trascendere il pensiero per trovarne la verità, che non può essere altrove che nel pensiero stesso; e come il vero sillogismo abbiamo visto non legare un giudizio in quanto particolare a un altro giudizio relativamente universale, bensì nel legare il giudizio a se stesso; così vera induzione ci si scopre quella che non riporta un giudizio in quanto universale a un giudizio relativamente particolare; ma quella appunto che riferisce il giudizio a se medesimo, risolvendosi quindi nello stesso sillogismo.

In verità, se la base dell'universale stesse nel particolare, dovremmo da un giudizio universale poter passare a un giudizio particolare. Ma noi sappiamo che significhi questo passaggio: vero è l'universale, e il particolare come negativo dell'universale è falso. Il pensiero è, già come pensiero, universale; e dire pensiero (giudizio) particolare, è dire che la notte è giorno. E quando diciamo di scendere di grado in grado fino all'infimo, proprio della coscienza sensibile che s'appunta nel particolare, noi sappiamo che lì o si pensa, e si pensa l'universale; o non si pensa punto, e si è al *sensus* che è *pati*, ma non *passionis perceptio*, come direbbe Campanella [1]. E se non c'è la percezione, l'affermazione del presunto particolare, è ovvio che questo non potrà togliersi a base del pensiero che sopra vi deve edificare i suoi universali.

Nè potrà dirsi che universale sia solo il predicato onde nella stessa percezione sensibile s'investe il particolare (la sensazione), restando questo schietto particolare; perchè tale investimento non significa altro che un atto di giudizio, in cui $A = A$, ossia il particolare si sparticolarizza e universaleggia, proprio come ogni particolare, soggetto di qualunque più universale giudizio. Dunque, non è vero che da un giudizio all'altro, si passa dall'universale al particolare. Nè quindi è possibile induzione che importi un tal passaggio.

3. Illusorio processo dall'universale al particolare.

Nel sillogismo da noi indicato come essenziale al pensiero logico tutto sta nell'essere $A = A$: che se si pensa, non si può pensare se non in rapporto al disgiuntivo: A o è A o è *non*-A, e al negativo: A non è *non*-A.

Se si pensa. Ma si deve pensare? Chi ci dice che $A = A$? Ed ecco la necessità dell'induzione, la quale dovrebbe avere

---

[1] *De sensu rer.*, Parigi, 1637, p. 8.

per conclusione appunto questo $A = A$. Se non che, quale il suo punto di partenza? Questo, p. es., che Socrate è animale; ma questo è appunto un giudizio pensabile a patto di esser pensato come $A = A$. Cioè, se voi lo pensate come quel tale fondamento alla vostra induzione, bisogna che, dicendo Socrate, voi lo pensiate come uomo; al cui concetto, se lo possedete, non potrete aggiunger nulla quando ugualmente penserete Platone, Dione, ecc. ecc. Che se il concetto dell'uomo come animale ancora non lo possedete, e vi tocca di formarvelo a poco a poco per correzioni progressive in ragione dell'esperienza che venite facendo dei tanti uomini, allora ogni volta ciascuno degli uomini sarà pensato con un concetto singolare dell'uomo, e voi non potrete mettere tutti insieme i singoli concetti diversi come il καθόλου relativo al καθ' ἕκαστον. Comunque, voi da principio col vostro schietto particolare potete pensare qualche cosa solo in quanto, fin d'allora, vi trovate innanzi a quel tale universale, al quale pensavate una volta di ritornare, ma dal quale per ora vi pareva d'esservi allontanato.

4. Impossibilità di trascendere il giudizio, e passaggio, interno ad esso, dal particolare all'universale, e viceversa.

Da $A = A$, dunque non si esce. Ma c'è bisogno di uscire da questo giudizio per convalidarlo? Se la ragione dell'uscirne si fa consistere nella necessità di verificare nel particolare l'universale, non è esso appunto questa verifica? Il giudizio è giudizio, come ci è noto, perchè non immediata universalità, quale pare sia ogni premessa maggiore del sillogismo; anzi perchè mediazione e del particolare mediante l'universale e dell'universale mediante il particolare; giacchè tanto l'universale quanto il particolare nella loro immediatezza sono proprio negazione di quella universalità, in cui consiste il pensiero. E non c'è niente d'immediato che non sia la fine del pensiero, o il suo riassorbimento nella natura: la cui impensabilità non è altro, come ormai è chiaro, che la sua particolarità.

Il senso d'insoddisfazione che l'universale, come immediato universale, non verificato, desta già in Aristotele, e desta dopo di lui in ogni pensatore che si trovi innanzi a un pensiero, che è universale e presentasi come immediato (ossia già esistente), nasce da ciò: che l'universale come immediatamente universale è il particolare, il precedente del conoscere, rimasto fuori del conoscere, ancora allo stato di natura. Che se, innanzi a questo universale, la via da prendere per ottenere la conoscenza, che con quell'universale non si otterrebbe mai, par che sia ricorrere al particolare; la ragione di ciò va cercata nel concetto di questo particolare, a cui, non potendo direttamente affrontare l'universale, si ritiene di potersi appellare. Laddove se questo particolare non fosse nient'altro che particolare nella sua immediatezza, vana sarebbe, e assurda, ogni speranza di impetrare da esso quel che l'universale non può dare: infatti l'universale stesso, in questa sua opposizione al particolare, viene appunto ad essere il particolare che non può esser appreso dal pensiero, e che il pensiero perciò non può cercare.

Il particolare, a cui il pensiero si volge, non potendo pensare l'universale immediato, è lo stesso universale pensato mediante il particolare. Cioè l'universale, che realmente respinge da sè il pensiero verso il particolare, non è il giudizio, ma il predicato, il termine del pensiero, la cui realtà consiste nel giudizio, che nel termine ha il suo limite.

Il vero passaggio pertanto dall'universale al particolare, per indi muovere all'universale, non trascende il giudizio, ma è interno al giudizio. E consiste propriamente nel giudizio stesso come pensiero determinato, che dal termine terminante è respinto al terminato, e dal termine terminato al terminante.

5. Induzione immanente nell'universale.

Si noti infatti che all'induzione, come processo che spezzi il circolo in cui il pensiero è chiuso come sillogismo, si sente il bisogno di ricorrere in quanto l'universale, che si media

dentro di se stesso e s'individualizza nel sillogismo in forza di un'asserzione, si ritiene non sia già conosciuto, ma si debba conoscere: posizione analoga a quella, a cui abbiamo visto ricondursi la concezione della logica governata dal principio di ragion sufficiente. Giacchè bisogna cominciare a distinguere, e opporre l'uno all'altro, l'essere e il pensiero, per proporsi il problema che l'induzione dovrebbe risolvere, e stabilire se $A = A$.

Si può anzi più rigorosamente dire: che soltanto opponendo l'essere al pensiero si può concepire un problema: poichè, dove l'essere è pensiero esso stesso, e il pensiero non è se non lo stesso essere pensato, è chiaro che non ci possono essere altro che teoremi, ossia risposte agli eventuali problemi del pensiero soggettivo. Introdurre ciò che è proprio del pensiero soggettivo (o pensiero pensante) nel pensiero oggettivo, che è quello in cui il primo si determina, si oggettiva e si pone, è confondere due termini, che soltanto nella loro reciproca distinzione hanno un significato. Ora, mantenendo distinto il pensiero come problema dal pensiero teorematico, e guardando unicamente a questo secondo pensiero — dove soltanto è possibile parlare di universale da cui prende le mosse il sillogismo e in cui sbocca l'induzione — non c'è luogo a processo conoscitivo che debba adeguarsi e non sia intanto adeguato all'essere; che aspiri all'universale, ma non sia già universale.

Anche qui è da ripetere: o il pensiero c'è, e si pensa; o non c'è. Se c'è, è sillogismo; se non c'è, si è fuori del pensiero; e da fuori del pensiero non c'è verso nè modo di introdursi nel pensiero.

6. Conferma di questa dottrina nel concetto d'induzione completa.

Il reale passaggio dal particolare all'universale, a cui sempre effettivamente s'è avuto l'occhio parlando d'induzione, è quello che in realtà si compie mediante il giudizio, in cui il termine terminante è pensato mediante il terminato, e l'uni-

versale perciò è universale del particolare. Giudizio che, se non si vuol intendere come una relazione di fatto (che non sarebbe pensiero), si concreta, nella sua mediazione, in un sillogismo, presentandosi come la conclusione necessaria d'un processo logico.

Di questa necessità era difficile in verità rendersi conto contrapponendo induzione a sillogismo, e particolare ad universale. La necessità della conclusione richiederebbe, come giustamente vide Aristotele, un'induzione completa: ossia una verifica dell'universale attraverso tutti i particolari (διὰ πάντων): perchè soltanto tutti i particolari, nella loro totalità, sono identici all'universale; e dalla sola identità è possibile che scaturisca la necessità logica.

7. Il postulato della induzione o della previsione.

Ma è possibile un'induzione completa? Inteso il particolare come cognizione sensibile, è dato realizzare tutti i casi della cognizione sensibile? L'impossibilità è una conseguenza necessaria dei concetti di spazio e tempo, forme del contenuto d'ogni cognizione sensibile: spazio e tempo, che sono molteplicità assoluta e quindi infinita [1]. E data tale impossibilità, donde la necessità?

Il nominalismo fenomenistico, fatto sicuro dalla disperazione, nega l'universale; e del giudizio, a cui mette capo la induzione, fa una formola abbreviata e riassuntiva delle singole esperienze. Ma non ha il coraggio di rinunziare a ogni inferenza, a cui pure tale formola deve prestarsi affinchè la scienza abbia valore logico e sia, non semplice segno mnemonico del passato, ma conoscenza di quel che è. Perciò torna esso stesso, senz'addarsene, al concetto realistico dell'universale, ponendo il postulato dell'uniformità del corso della natura, onde la conoscenza del passato possa valere anche pel futuro: o, come altri dice, il postulato della previsione.

---

[1] Vedi *Teoria generale dello spirito*[3], pp. 98-116.

Comunque si battezzi, quale la funzione di questo postulato? Esso convalida l'induzione, e la rende utile come processo logico, supplendo quasi in linea di diritto quel che le manca in linea di fatto per esser completa. L'esperienza è inesauribile; ma affinchè l'esperienza valga come pensiero, è logicamente necessario che essa venga considerata come esaurita, quasi la verità del principio universale fosse stata verificata in tutti i singoli casi particolari ai quali s'intende di riferirlo.

In conclusione, il valore logico dell'induzione è ammissibile a patto di supporre la sfera delle conoscenze particolari, dalle quali dovrebbe dedursi una conoscenza universale, coincidente puntualmente con la sfera di questa conoscenza. Che è come dire: il particolare fa pensare l'universale se è pensato come l'universale.

8. Identità dell'induzione col sillogismo.

Ma pensare il particolare come l'universale, questo è giudicare, e propriamente sillogizzare. Nè può distinguersi, per altro, l'indurre dal sillogizzare, poichè sillogizzando si andrebbe dall'universale al particolare, e inducendo si seguirebbe la via inversa. Giacchè il sillogismo non è, come comunemente si crede e non si riesce poi a giustificare, una via rettilinea, i cui termini siano diversi e distanti l'uno dall'altro.

Abbiamo visto che il pensiero sillogizzando procede per una via che è un circolo; per modo che il punto d'arrivo è lo stesso punto di partenza, pure essendone distante infinitamente, poichè infiniti sono i punti della circonferenza. Sulla quale se si prende un punto, e si chiama universale, movendo da esso lungo la circonferenza, si giunge al suo opposto, ossia al particolare, ritornandosi al punto di prima. Sicchè non resta se non da fare la stessa via, pur volendo fare il cammino per cui dal particolare si perviene all'universale.

9. Induzione dell'individuale.

La nostra teoria dell'induzione è, come ognun vede, quella stessa esposta come teoria del sillogismo. E se qui abbiamo parlato soltanto dell'induzione, secondo la genesi storica di questo concetto, come di processo di universalizzazione dell'esperienza, può sembrare forse superfluo avvertire che essa sarebbe propriamente da intendere piuttosto come processo d'individualizzazione del pensiero, come pensiero che afferma e asserisce.

L'induzione infatti, volendo essere esatti, non si può dire che abbia di mira il giudizio universale, sibbene il giudizio disgiuntivo, individuale e assertorio: intendendo sempre queste forme nel senso da noi esposto nel capitolo quinto di questa Parte. La forza logica dell'universale che si trae induttivamente dai particolari è nel giudizio disgiuntivo, onde si formola l'universale stesso. Il quale è un'astrazione se non è necessario, come quella data possibilità che sia reale possibilità, quale si ha nella disgiunzione del giudizio assertorio.

Capitolo VIII

IL CONCETTO

1. Il termine e il concetto.

Giunti a questo punto siamo in grado di dire in che consista quel *concetto* che si può dire il vero e proprio oggetto di questa logica dell'astratto. Giacchè il concetto non è il termine del pensiero, semplice particolare, essere naturale, che bisogna che si sdoppii, e cioè si neghi come essere particolare e naturale o termine, per essere pensato. Il concetto è il pensiero per eccellenza. Quindi le difficoltà formidabili in cui la logica, da Platone in poi, s'è cacciata considerando il giudizio come il rapporto di due concetti, e da Aristotele in poi vedendo nel sillogismo il rapporto di tre concetti.

Si può dire che tutto il meccanismo della vecchia logica abbia il suo primo principio nello scambio tra concetto e termine, ὁρίζεσθαι (o ὁρισμὸς) e ὅρος. Infatti, inteso il concetto come termine, ogni pensiero che è concetto (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου) vien pensato o mediato in quanto si trascende, si considera cioè parte di un tutto che consti di più parti: onde il concetto si pensa unendo concetto a concetto nel giudizio; il giudizio, come forma sviluppata del concetto, e quindi esso stesso concetto, non potrà nè anch'esso esser pensato se non unendosi ad altri giudizi nel sillogismo, che vien ad essere come una ulteriore integrazione del concetto in una sintesi, non più di due, ma di tre concetti; e una volta ottenuto il concetto come sillogismo, il pensiero continua a spiegarsi nel sistema deduttivo dell'apodissi unendo sillogismo a sillogismo; e finchè ci sia processo di pensiero, si tratterà sempre di tra-

scendere col pensiero il concetto. Il termine infatti, in quanto limite del pensiero, non è per sè pensabile, ma serve solo di punto d'appoggio al pensiero.

2. Il concetto come sistema infinito del pensiero.

Il concetto, invece, come rapporto tra i termini, e cioè, vero e proprio pensiero, non può uscire da sè, chiuso com'è, mediante la sua determinazione, tra un termine e l'altro; e coincide non con una parte del pensiero quale si spiega nel sillogismo, bensì con la totalità del sillogismo, che è la sola realtà piena e concreta del pensiero. Nè è un sillogismo (com'è chiaro dalla esposta teoria di questa perfetta funzione logica del pensiero) nel sistema dei molti sillogismi per cui il pensiero possa svolgersi; ma è il sillogismo unico che la mente possa pensare, come sistema infinito del pensiero attualmente pensato.

3. Confusione tra termine e concetto e origine grammaticale di essa.

Nessun dubbio che l'origine dello scambio tra ὅρος e ὁρισμὸς nell'intendimento del concetto sia da ricercare 1° nella confusione tra pensiero logico e linguaggio (onde tutta la logica derivata dall'*Organo* aristotelico è, com'è stato già più volte osservato, viziata da verbalismo); 2° nella empirica concezione meccanicista del linguaggio stesso.

Guardando la funzione logica attraverso la funzione grammaticale, un giudizio normalmente si scioglie in due termini, ciascuno dei quali pare si possa fissare per sè, poichè c'è una parola o un nesso di parole che grammaticalmente funge da soggetto, e un'altra parola o un altro nesso di parole, che fa da predicato. E quando si ritenga che il discorso, sciolto ne' suoi elementi, conservi in ciascuno di questi elementi una parte del pensiero, che è espresso da tutto il discorso, non si può non ritenere che alle due parti del giudizio grammaticale corrispondano due parti del giudizio logico: due con-

tenuti di pensiero, ossia due concetti; e quindi tutto il pensiero nel suo sistema (giudizio, sillogismo, catena di sillogismi) consterà di rapporti tra concetti.

Che se si comincia a scorgere l'insostenibilità della concezione meccanicista suddetta, che risolve il discorso nelle parole, e considera ciascuna di queste materialmente distinta dalle altre, come segno di un elemento di pensiero; allora, venuta meno la divisibilità del discorso nelle parole, viene a mancare ogni fondamento all'intuizione del concetto come elemento del pensiero.

Per convincersi dell'insostenibilità di cotesta concezione basta infatti osservare empiricamente che ogni parola si dimostra significativa di un'idea soltanto se surrogabile da un discorso completo, ossia almeno da una proposizione che possa valere come un periodo. Ciò evidentemente vuol dire che una parola, in quanto è una parola, non è significativa; laddove la parola nell'unità di un contesto cessa, d'altra parte, di poter esser considerata come semplice segno (fissabile come un *quid* materiale) del pensiero, e s'immedesima col pensiero stesso.

4. Critica della teoria della definizione.

Dalla dottrina verbalista del concetto deriva la teoria classica della definizione, come giudizio convertibile col concetto, e pure distinto dal concetto stesso: quasi potesse possedere il concetto chi sia tuttavia alla ricerca della sua definizione. La parola, infatti, nella sua materialità (elemento del discorso), non è pensiero, e il concetto che si presume corrispondente alla parola, non può perciò esser pensato. La comprensione d'un concetto, che dovrebbe esser data dalla definizione, non è altro che il significato della parola: funzione lessicale, e non logica, e nella sua alogicità affatto assurda, non essendoci, per chi considera il linguaggio nella sua attuale concretezza, nessuna parola che abbia poi davvero un significato, ma essendoci solo pensieri; ciascuno dei quali, a considerarlo come un pensiero pensato, non può non presentarcisi come assolutamente unico, ossia sempre infinito.

Hanno bensì i logici tentato distinguere definizione verbale e definizione logica, lasciando quella ai vocabolari e attribuendo questa alla scienza, che non fornisce conoscenza di nomi, ma di cose. Se non che la distinzione non è giustificabile pel fatto stesso del parallelismo che essa presuppone tra definizione verbale e logica, ossia tra parola e concetto: parallelismo che si regge sull'intuizione del concetto singolarmente corrispondente alla singola parola, elemento del discorso. Di guisa che nessuna definizione che presupponga il suo definito può essere altro che definizione verbale.

5. La definizione come concetto.

La definizione che non presuppone il definito è quella del concetto che non è elemento del pensiero, ma lo stesso pensiero come sistema; e consiste in questo sistema, che è sillogismo. E soltanto in tale sistema si ritrova il significato logico della vecchia regola che ripone la definizione nella sintesi del genere prossimo e della differenza specifica. Infatti solo nel sillogismo come organismo dinamico del giudizio si ha la sintesi del particolare (specie) e dell'universale (genere), in cui il particolare è particolare (differenza della specie) di quell'universale, e l'universale è l'universale (il prossimo dei generi) di quel particolare. La specie, con la sua differenza, e il genere, in quanto fra tutti i possibili generi è quell'unico che è più vicino alla specie, esprimono l'individualità propria dell'universale particolarizzato e del particolare universalizzato.

Tale individualità dell'essere in quanto pensato (l'οὐσία aristotelica) importa non solo la qualità affermativa della definizione, come già vide la vecchia logica, ma anche la modalità assertoria: ciò che è sfuggito in addietro, dando perciò luogo alla distinzione (assurda nel campo della logica del pensato) tra giudizi definitori e giudizi esistenziali: distinzione della quale basta quel che si avvertì del principio di ragion sufficiente a dimostrare l'assurdo.

6. Critica della teoria della divisione.

Anche alla dottrina verbalista del concetto si rannoda la classica teoria della *divisione* del concetto come svolgimento dell'*estensione*, o analisi dei particolari a cui si estenderebbe il concetto nella sua universalità. E vi si rannoda non solo perchè anche questa teoria presuppone il concetto alla sua divisione, ma anche perchè soltanto riferendosi all'astratto segno verbale (parola, come *elemento* del discorso) essa può fissare un universale come universale di molti particolari: genere di molte specie, o specie di molti individui. Il concetto invece, non fissato per mezzo della parola materiale in uno dei termini del pensiero, si pensa come universale di quel particolare unico, che è l'individuo; e se (posto che sia possibile pensare davvero un giudizio insieme con un altro giudizio e non sia piuttosto da dire, quando così paia, che quel che si pensa è un giudizio solo in cui quei due sono distinguibili solo materialmente e guardando ai vocaboli grammaticalmente appresi); se, dico, ci proponiamo diversi giudizi aventi lo stesso predicato, noi non abbiamo in verità un universale riferito a più particolari; infatti quell'universale, ciascuna volta, in funzione del termine particolare con cui si pensa nell'unità della sintesi, è un determinato universale unico. E chi si lasciasse sfuggire tale unicità, si lascerebbe sfuggire quell'individualità, che è essenziale al pensiero.

La teoria della divisione si regge sulla considerazione dei concetti capaci di essere universali o particolari. Ma particolari o universali sono i termini; e chi intende il concetto come pensiero e non come termine di pensiero, non può non ritenere assurda la pretesa divisione del concetto.

7. Critica del nominalismo.

La nostra dottrina del concetto come sintesi di universale e particolare è la confutazione perentoria d'ogni teoria nominalista, come d'ogni opposta teoria realista del concetto. Il nominalista nega il concetto universale per affermare il concetto

particolare; e il realista afferma quel che nega il nominalista: cercando così l'uno come l'altro il concetto nei termini del pensiero, anzi che nel pensiero, dove soltanto può trovarsi.

Il nominalista poi, negando ogni universalità, la nega anche come termine del pensiero: negazione assurda, perchè pensiero essa stessa. E l'assurdo insegue il nominalista nel suo rifugio, dove egli crede di potere, senza compromettersi, fare un qualche uso, poichè non se ne può far senza assolutamente, dei negati universali battezzandoli come semplici nomi: *verba et voces, praetereaque nihil!* Quasi che, non essendoci idee generiche o universali, potessero tuttavia esserci parole, pensate (con qual pensiero?) come riferibili a molte cose particolari; quasi che, negato l'universale, non si dovesse pur negare l'universalità della parola, che per fungere essa da universale dovrebbe pure potersi pensare come un certo universale. Povera parola, che, quanto a sè, non solo non designa niente di universale, ma nè pur niente di particolare!

8. Critica della distinzione seminominalistica tra concetti universali e generali.

Insieme con la dottrina nominalistica dei concetti cade quella della distinzione tra concetti generali e universali, che vi è strettamente connessa; poichè può considerarsi come una forma di nominalismo limitato, per cui, riconoscendosi vera natura universale ad alcuni concetti, che poi sarebbero quelli da noi detti più propriamente individuali, essa si nega a taluni concetti, astratti, ai quali nella realtà non corrispondono se non esseri particolari.

Concetto generale sarebbe ogni concetto naturale o naturalistico, poichè effettivamente, sì nella natura e sì nella realtà umana, in quanto anche questa si considera come una certa realtà di fatto distinta in tante categorie di fenomeni governati da certe leggi, non ci sono se non particolari, rispetto ai quali i concetti delle classi, onde i particolari vengono raccolti e classificati, sono semplici astrazioni arbitrarie della mente che non aderisce all'essere.

Vi ha poi chi non considera questi particolari come oggetto di pensiero che possa assumerli sotto concetti universali, e invece reputa solo organo adatto alla conoscenza più schietta del particolare un'intuizione estetica, che non sparticolarizza il particolare, alterandolo con gli schematismi propri della intelligenza ed alieni dall'intima natura del reale stesso.

Nel secondo caso, negato il valore conoscitivo dei concetti generali, non rimane più posto per altri concetti, come forme di pensiero universale. Ma sia che si giunga a questa ulteriore negazione, che rinnova integralmente il vecchio nominalismo, sia che si tenga a distinguere il concetto universale, come proprio della realtà spirituale, dal concetto generale, naturalistico, rimane sempre in fondo a questa critica del concetto generale il presupposto da noi scalzato della possibilità del concetto particolare o del concetto universale. Rimane, si badi, anche dove si parli d'intuizione, la quale, se è conscia, è percezione, ossia giudizio, e quindi concetto. E dovrebbe essere concetto particolare.

La critica di cui si tratta ha un alto significato filosofico come polemica contro la concezione meccanica e naturalistica della realtà. Ma la logica non può disconoscere il valore logico del pensiero stesso della natura e del meccanismo, senza di che non sarebbe possibile combatterlo. Combatterlo significa prima di tutto vederlo: vederlo come quel pensiero che è, per quel che pensa chi se ne capaciti. E tutto ciò che si pensa, si pensa in quanto ha un valore logico; e ha un valore logico in quanto è concetto. Il quale non è mai l'astratto termine universale (generale = universale non particolarizzato), bensì sempre un pensiero determinato da entrambi i termini, l'universale e il particolare. Il naturalista non pensa già il lupo, che egli sa bene non esistere; bensì un certo animale esistente e intuito *hic et nunc*, come essere naturale, ossia come dato, secondo che egli dice, dell'esperienza, in quanto lupo; e il suo concetto è, come ogni concetto, sintesi di soggetto e predicato, relazione a priori tra un termine terminato e un termine terminante, con quella vita circolare di pensiero tra l'uno e l'altro che è espressa dal sillogismo.

9. Il concetto come l'essere pensabile.

Il concetto logico, sottratto alla sua antica e volgare confusione col termine logico, raccoglie in sè tutto il pensabile, non come astratta forma dell'essere, bensì come l'essere stesso in quanto pensabile, quale ci si rivela nel pensiero che pensiamo.

Esso è tanto l'intuizione empirica quanto la scienza, o la filosofia: tutto che si pensi, non può pensarsi se non come concetto, e risponde sempre alla gran domanda socratica: τί ἐστι; e risponde, come s'è visto, con una parola, con un monosillabo, o con un trattato, con una serie di trattati, con una biblioteca, con tutte le infinite parole che, correndo per la distesa indefinita del tempo e degli spazi dove si possano immaginare parlanti e pensanti, il pensiero può adunare in un sol discorso, che snodi, fantasticamente raffigurato, l'universo scibile, sempre così contenuto, per vasto che sia, d'un attuale pensiero, come un determinato pensiero pensabile, che non può essere se non, come diceva Aristotele, il nesso di ciò di cui si parla e di ciò che se ne dice (τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται).

10. Valore e limite del concetto come forma del pensiero astratto.

Per riconoscere questo valore del concetto, intorno al quale tutta la logica da Socrate in qua s'è travagliata, bisogna solo guardarsi dall'attribuire ad esso ogni valore logico. Il concetto è molto, ma non è tutto; e se si volesse assumere come tutto, esso perderebbe il suo valore, e non sarebbe più niente. È la stessa avvertenza che abbiamo fatta a proposito del sillogismo; e va ripetuta pel concetto, che nel sillogismo ha la sua forma adeguata.

Il concetto è tutto ciò che è pensabile come oggetto del pensiero: pensabile non come solo possibile, ma come reale. E la vecchia logica non ammetteva e non pensava altro. Perchè quella logica, come ogni logica, era una filosofia; e

come filosofia non conosceva altra realtà che quella che è oggetto del pensiero.

Superata la prima concezione di tale realtà opposta al pensiero, che la pensa, prettamente naturalistica, e concepita cotesta realtà medesima come pensiero (ma sempre in opposizione al pensiero che lo pensa), essa continuò a ignorare lo spirito, innanzi al quale cotesta realtà è, e vale come verità; e ignorò quindi il carattere astratto della verità, che sola essa fu in grado di conoscere.

La logica moderna s'è invece preoccupata dello spirito, come cardine attorno al quale gira ogni altro reale, e s'è dibattuta tra il concetto della realtà oggetto dello spirito (natura o idea) e il concetto della realtà spirituale, con la tendenza a negar quella per affermar questa, e correndo perciò il rischio di far di questa ancora una volta una copia della natura, come qualche cosa di presupposto al pensiero attuale! Quindi l'affermazione frequente in talune logiche delle più radicali, che della vecchia logica nulla potesse restare in piedi. Laddove essa, depurata e sistemata secondo che da noi s'è tentato di fare, rimane tutta salda e viva, ma, per servirci ancora della terminologia aristotelica, come semplice materia del pensiero: materia che noi per astrazione abbiamo separata dalla forma, a cui essa aspira, e in cui soltanto è la sua realtà.

Materia, tutta la materia, del pensiero, è il concetto che si media in un sistema chiuso, nel quale è vero perchè infinito. Niente fuori di esso, con cui esso debba commisurarsi. Lo stesso errore, come sua negazione, è dentro al circolo del sistema, come *negazione* immanente all'affermazione. Perciò è infinito. E perciò lega il pensiero che lo pensa. Poichè la vera catena che lega lo schiavo dell'immagine platonica, da cui abbiamo preso le mosse, non è catena che possa comunque spezzarsi e lasciare lo schiavo in libertà, ma il mondo, l'universo, l'infinito, da cui nessuno schiavo scapperà mai.

Pure in questa sua infinità o verità, il concetto non è più che materia del pensiero. La quale, se ha in sè quel tanto di vita che lo spirito le ha dato, come essere che pone se

stesso (affermazione, negazione, disgiunzione, sillogisticamente, giusta tutta l'analisi, che se n'è fatta), non ne può aver altra; nè può crescere nè diminuire, nè può svolgersi, nè entrare in quel divenire, in cui pure abbiamo visto consistere propriamente il valore, come libertà.

Non può, se quello stesso spirito che l'ha fatta non la disfà; com'è suo costume. Quel costume che ognuno può sorprendere nella sua ingenua e libera spontaneità nel fanciullo, che non fa se non per disfare; e spezza tutti gl'idoli in cui s'è un istante cullata la sua fantasia; eterno insoddisfatto di tutte le cose, perchè niente, che sia una cosa, pareggia l'infinita realtà che gli germoglia impetuosa di dentro; e pur volto sempre alle cose, e in esso distratto e distolto da ogni riflessione, poichè il soggetto vive nell'oggetto che genera e di cui si nutre, come il Kronos del mito, divoratore de' suoi figli.

Fine del primo volume

INDICE ANALITICO

INTRODUZIONE

Parte Prima: IL LOGO O LA VERITÀ.